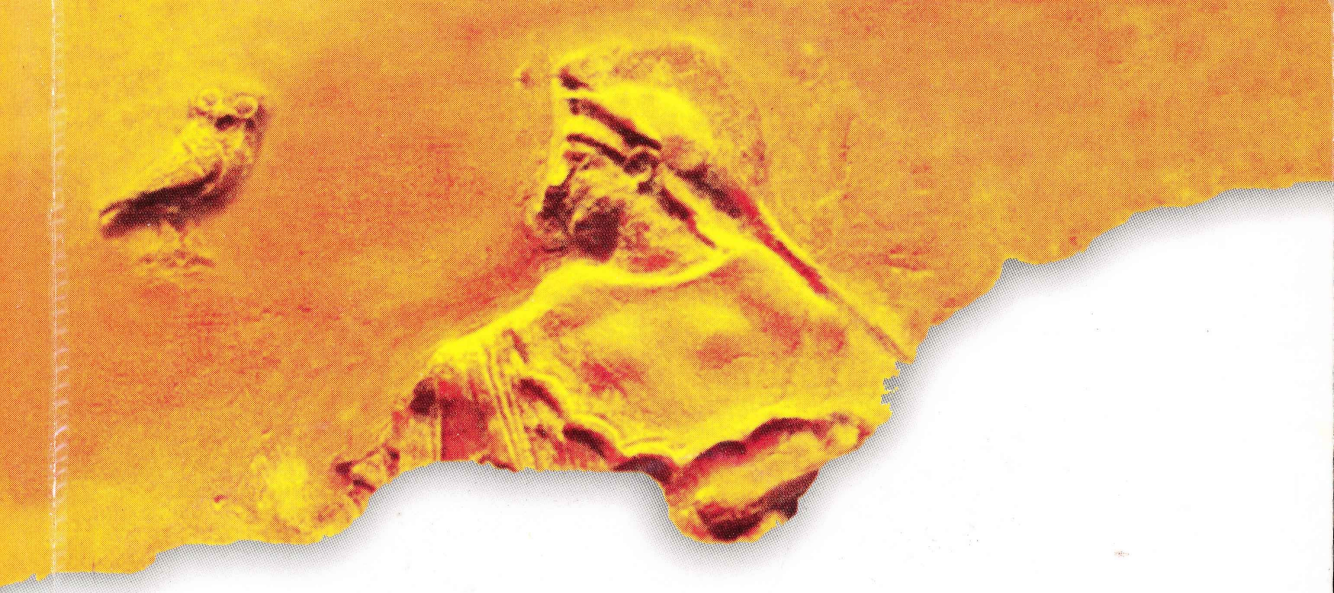


ALFRED N. WHITEHEAD

Religia în formare

EDITURA HERALD

RELIGIA ÎN FORMARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
WHITEHEAD, ALFRED NORTH/
RELIGIA ÎN FORMARE /Alfred North Whitehead
trad.: Anghel Alexandru;
București: Herald, 2010, Bibliogr., Index
ISBN 978-973-111-188-9
I. Anghel, Alexandru, trad (trad.)
291.1

Alfred North Whitehead
RELIGION IN THE MAKING
Macmillan, New York, 1926

ALFRED N. WHITEHEAD

Religia în formare

Studiu introductiv:
OVIDIU CRISTIAN NEDU

Traducere din limba engleză și glosar:
ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA HERALD
București

OPERA

A treatise on universal algebra, with applications, Cambridge, The University Press, 1898.

On mathematical concepts of the material world, Londra, Dulau, 1906.

The axioms of projective geometry, Cambridge, Cambridge University Press, 1906.

The axioms of descriptive geometry, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

Principia Mathematica, 3 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1910-1913.

An introduction to Mathematics, Londra, Williams and Norgate, 1911.

An enquiry concerning the principles of natural knowledge, Cambridge, University press, 1919.

The concept of nature, Cambridge, Cambridge University Press, 1920.

The principles of relativity with applications to physical science, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

Science and the modern world, Cambridge, Cambridge University Press, 1925.

Religion in the making, New York, Macmillan, 1926.

Process and reality, an essay in cosmology, New York, Macmillan, 1929.

The aims of education and other essays, New York, Macmillan, 1929.

The function of reason, Princeton, Princeton University Press, 1929.

Adventures of ideas, New York, New American, 1933.

Nature and life, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

Modes of thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

Essays in science and philosophy, New York, Philosophical Library, 1947.

Cuprins

A. N. WHITEHEAD ŞI TEOLOGIA PROCESUALISTĂ
(Ovidiu-Cristian. Nedu) 5

Religia în formare

I. RELIGIA ÎN ISTORIE 61
I. Religia definită 63
II. Apariţia religiei 66
III. Ritual şi emoţie 68
IV. Credinţă 70
V. Raţionalism 74
VI. Ascensiunea omului 81
VII. Contrastul final 84

II. RELIGIA ŞI DOGMA 87
I. Conştiinţa religioasă în istorie 89
II. Descrierea experienţei religioase 96
III. Dumnezeu 103
IV. Căutarea lui Dumnezeu 108

III. CORP ŞI SPIRIT 113
I. Religie şi metafizică 115
II. Contribuţia religiei la metafizică 117
iii. O descriere metafizică 119
iv. Dumnezeu şi ordinea morală 122
v. Valoarea şi planul lui Dumnezeu 127
vi. Corpul şi mintea 131
vii. Procesul creator 135

IV. ADEVĂR ŞI CRITICĂ 143
i. Dezvoltarea dogmei 145
ii. Experienţa şi expresia 151
iii. Cele trei tradiţii 157
iv. Natura lui Dumnezeu 164
Concluzie 170

DUMNEZEU ŞI LUMEA 173
Secţiunea i 175
Secţiunea ii 177
Secţiunea iii 181
Secţiunea iv 184
Secţiunea v 186
Secţiunea vi 191
Secţiunea vii 193

Glosar 197

Opera 204

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Comanda 53/2010
Coli tipar: 13; Format 16/54 x 84

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

Lector:
Sanda Albu

Tehnoredactare & procesare
Alexandru Leicescu

Toate drepturile rezervate. Nici o parte a acestei cărți nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nici o formă și prin nici un mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informației, fără permisiunea editorului. Ediție în limba română publicată de Editura Herald. Copyright © 2010

A. N. WHITEHEAD ŞI TEOLOGIA PROCESUALISTĂ

Una dintre cele mai puternice tendințe ce s-a remarcat în teologia secolului XX – mai ales în prima parte a acestuia – a fost cea a imanentizării discursului teologic. Încă din ultima parte a secolului XIX, teologii liberali au exaltat rolul rațiunii umane în cadrul demersului teologic, în detrimentul revelației divine. Rațiunea umană, având forța normativă și preeminența metodologică conferite de teologii liberali, a început să „tragă" discursul teologic tot mai jos, tot mai înspre planul imanenței (domeniul propriu al rațiunii umane). În ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, accentul s-a mutat de la investigarea naturii transcendente a lui Dumnezeu (pe baze revelaționale) către analiza experimentării personale a divinului (teologia existențialistă, neo-ortodoxia), către manifestarea dragostei de tip *agape* în plan social și politic (teologia eliberării), către înțelegerea lui Dumnezeu drept un factor în procesul devenirii (teologia procesualistă) sau chiar către înțelegerea lui Dumnezeu drept un simbol, drept personificarea anumitor valori culturale (teologiile radicale).

Teologia procesualistă reprezintă una dintre școlile teologice care a dovedit o consecvență maximă în considerarea divinității drept un element al imanenței; statutul de „Dumnezeu" i-ar fi conferit doar de nivelul său ridicat, chiar absolut, de generalitate. Deși termenul „process theology", tradus în română prin „teologie procesualistă", începe să fie folosit abia prin anii 1950, apariția acestui sistem de gândire este asociată cu persoana lui

Alfred North Whitehead (1861-1947). Inițiată de Whitehead în mediile protestante și de Teilhard de Chardin în cele catolice, teologia procesualistă a mai avut reprezentanți notabili în persoanele lui Charles Hartshorne, John Cobb, Norman Pittenger etc.

Primul și totodată principalul exponent al teologiei procesualiste este Alfred North Whitehead. S-a născut pe 6 februarie 1861, în Ramsgate, Anglia, într-o familie clericală, tatăl său și, ulterior, fratele său fiind pastori anglicani. Educația religioasă își va pune amprenta ulterior asupra gândirii sale. În adolescență, este pasionat de poezie și de matematică și chiar se poate considera că întreaga sa filosofie reprezintă o abordare științific-teologică a Universului, în care valoarea estetică reprezintă principala valoare normativă.[1] Se pot distinge trei etape majore în cariera sa. Între anii 1884-1910 a fost profesor de matematică la Trinity College, Cambridge. Între anii 1910 și 1924 a predat la London University. Cea de-a treia perioadă începe în 1924, când pleacă în Statele Unite, la Harvard, unde va preda până la pensionarea sa, în 1937. Rămâne însă în Statele Unite până la moarte, pe 30 decembrie 1947, iar acestei a treia perioade îi aparțin majoritatea lucrărilor cu caracter filosofic și teologic. A scris foarte mult, principalele sale lucrări cu caracter filosofic sau teologic fiind: *The Concept of Nature (1920), The Principle of Relativity with Applications to Physical Science (1922), Principia Mathematica (1925), Science and the Modern World (1925), An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge (1925), Religion in the Making (1926), Symbolism, Its Meaning and Effect (1927), Process and Reality: An Essay in Cosmology (1929), Adventures of Ideas (1933), Nature and Life (1934), Essays in Science and Philosophy (1947).*

[1] Pittenberg, *Alfred North Whitehead*, cap.1.

I. ONTOLOGIA PROCESUALISTĂ

I.1.Universul ca proces

Punctul de plecare al filosofiei sale îl reprezintă o anumită schimbare de perspectivă din domeniul fizicii care, începând cu sfârșitul epocii moderne, încetează a mai considera materia, concepută în spirit newtonian, drept elementul fundamental al realității și o înlocuiește pe aceasta cu energia. Universul încetează a mai fi reprezentat ca o multitudine de particule materiale aflate în mișcare, și devine un joc al mișcării înseși. Sunt abordate presupozițiile metafizice aristoteliene ale științei, care acordau substanței un statut privilegiat în cadrul explicitării realității și atenția se mută asupra devenirii, asupra dinamicii. Ideea nu este tocmai nouă în filosofia europeană; cu 2500 de ani în urmă, Heraclit, plecând de la remarca banală că un om nu se poate scălda de două ori în aceeași apă a unui râu, afirmă, la modul general, că întreaga realitate reprezintă devenire, transformare, erijându-se astfel ca proto-exponent al teologiei procesualiste.[2] În epocă, ideile sale le contraziceau pe cele ale lui Parmenide, care accentua ființa, în defavoarea devenirii; Parmenide va avea câștig de cauză în mediile filosofice din Grecia și, prin intermediul filosofiei grecești, întreaga gândire occidentală va acorda, în cadrul explicitării realității, un rol preferențial substanței în detrimentul devenirii.

Perspectiva realității ca devenire, ca flux, poate fi regăsită, în forme destul de apropiate cu cea din gândirea lui Whitehead, în filosofia budhistă. Budhismul consideră că întregul registru fenomenal reprezintă un flux de natură cauzală, o „serie a coproducerilor condiționate" *(pratītyasamutpāda)*. Acest flux este

[2] Mellert, *What is process theology?*, cap. 1.

jumătate a secolului XX, a făcut adesea apel la acest aspect al te logiei procesualiste pentru a-şi întemeia propriile convingeri[39].

III.2. Dumnezeu şi omul

Deşi antropologia procesualistă este pronunţat naturalistă, se atribuie totuşi un rol important lui Dumnezeu în constituire experienţei personale; ceea ce face posibilă această perspectiv este modul naturalist în care Dumnezeu însuşi este conceput i teologia procesualistă.

Experienţa personală înglobează, pe lângă experienţele psiho corporale, şi o anumită tendinţă teleologică care îi este atribuită omului de Dumnezeu însuşi. Acest impuls teleologic este iden tificat de teologii procesualişti cu harul pe care Dumnezeu îl oferă omului şi prin care omul dobândeşte capacitatea de a duce la împlinire teleologia lui Dumnezeu pentru Univers („voia lui Dumnezeu", în limbajul teologiei tradiţionale).

În consens cu teologia tradiţională, gândirea procesualistă acceptă existenţa a două tipuri de determinaţii care acţionează la nivelul fiinţei umane: cele lumeşti, date de societatea de ocazii ce constituie personalitatea şi tendinţa teleologică, harul oferit de Dumnezeu. Harul nu este însă ceva extrinsec fiinţei umane şi pe care aceasta şi l-ar însuşi prin credinţa în răscumpărarea rea lizată de Christos, ci reprezintă, mai degrabă, o înzestrare natu rală a omului. Prin această concepţie, teologii procesualişti au considerat că au rezolvat una dintre marile probleme ale teolo giei tradiţionale şi anume conflictul dintre dragostea universală a lui Dumnezeu şi caracterul particular al salvării, limitată la sfera acelora care au ascultat Evanghelia. Înglobând harul în natura umană, teologia procesualistă a scăpat de sarcina de a discuta delicata temă a alegerii pentru mântuire.

[39] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead.*

Deşi determinată atât de constituenţii săi psiho-corporali cât şi de Dumnezeu, fiinţa umană este totuşi liberă să ia decizii referitoare la direcţia spre care se îndreaptă în devenirea sa. Această libertate este posibilă întrucât determinaţiile ce se exercită asupra sa nu au un caracter absolut, constrângător, ci reprezintă doar tendinţe. În această teorie teologii procesualişti au văzut de asemenea o rezolvare a unei alte probleme dificile cu care s-a confruntat teologia tradiţională, şi anume cea a liberului arbitru.

Gândirea realist-naturalistă a lui Whitehead nu a admis posibilitatea unei opţiuni decisive, totale, radicale, în favoarea lui Dumnezeu, posibilitatea unei adevărate convertiri, a unei „naşteri din nou". Ruptura radicală dintre cei mântuiţi şi cei pierduţi este înlocuită, în teologia procesualistă, cu o gradaţie a răspunsului pe care oamenii îl dau îndemnului teleologic de natură divină. Niciun om nu este absolut insensibil la determinaţia divină ce îi este inerentă naturii sale, precum niciun om nu se lasă întru-totul controlat de ea. Se poate discuta doar despre conformarea, într-o măsură cât mai ridicată, faţă de cât mai multe situaţii concrete, cu impulsul teleologic imprimat de Dumnezeu[40].

Perspectiva poartă însemnele abordării realist-naturaliste a lui Whitehead, a refuzului său de a accepta posibilitatea unor rupturi categoriale la nivelul unei experienţe universale continue şi unitare. Omul „născut din nou" ar fi reprezentat o entitate ce a reuşit să se izoleze de tendinţele sale psiho-corporale, realizând o separaţie netă între ceea ce este de la Dumnezeu şi ceea ce ţine de psiho-corporal; o astfel de entitate cât şi un astfel de proces nu sunt însă întru-totul compatibile cu sistemul cosmologic şi teologic propus de Whitehead.

[40] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead.*

sură independente, iar acest lucru a permis formularea principiului „neangajării teologice a științei", principiu ce s-a bucurat de o largă adeziune în cercurile științifice ale epocii și care, totodată, prin separația operată între teologie și știință, nu poate afecta în vreun fel validitatea în sine a teologiei, căreia îi era doar interzis accesul în plan științific[6]. Însă Whitehead declară în mod fățiș faptul că atât teologia sau metafizica cât și știința au ca obiect de investigație lumea, Universul ca organism, și astfel conceptele și teoriile lor ajung să interfereze. În gândirea lui Whitehead, această interferență a condus atât la introducerea elementului de sacralitate în fizică cât și la o ajustare severă și la o reinterpretare radicală a dogmelor teologice, astfel încât doar ceea ce mai avea relevanță factuală a fost păstrat.

Whitehead găsește sprijin pentru afirmarea acestei perspective teleologice asupra realității în experiența umană, care niciodată nu se arată sub forma unei experiențe neutre, lipsite de tonalitate afectivă, valorică. Orice experiență factuală include în sine evaluare, un ton emoțional, implicații valorice[7]. Whitehead vorbește despre un element de „satisfacție" *(enjoyment)* inerent oricărei experiențe. Această „satisfacție" nu reprezintă doar un dat, doar o actualitate, ci implică și un anumit element de potențialitate, care trebuie actualizat. Tocmai în acest sens, experienței „satisfacției" îi este asociat și un scop *(aim)*, o direcție. Orice experiență, iar Whitehead nu are în vedere doar experiența umană, se arată ca fiind direcționată către un scop, este evaluată pe baza unui astfel de scop și nu este niciodată, în mod simplu, contemplată, experimentată cu o atitudine neutră. Chiar dacă în natura inanimată conotația valorică a unei experiențe

[6] Muntean, „Dumnezeu și lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead", *Krisis*, nr. 5, 1997, pag. 36.

[7] *Religia în formare*, „Valoarea este inerentă actualității înseși".

nu este conștientă – așa cum se întâmplă, cel puțin într-o anumită măsură, în cazul ființelor umane – această „chemare" teleologică există pretutindeni în Univers, în mod conștient sau inconștient.[8] Satisfacerea, împlinirea spre care este întotdeauna direcționată experiența umană, nu reprezintă o situație particulară a experienței, ci doar manifestarea la o intensitate maximă a unei tendințe care există la nivelul întregului Univers.[9]

Principalul reprezentant al teologiei procesualiste în mediile catolice, Teilhard de Chardin, remarcă tendința Universului de a se organiza în forme tot mai complexe, cu un grad tot mai ridicat de unitate și într-o măsură tot mai ridicată conștiente. Procesul evolutiv al Universului ar fi atins un apogeu prin apariția ființei umane. Forța motrice a acestui proces evolutiv este așa-numita „energie radială", inerentă în orice fenomen. Spre deosebire de Whitehead, pentru care procesul evolutiv nu cunoaște sfârșit, în gândirea lui Teilhard de Chardin procesul se încheie odată cu atingerea punctului Omega, când are loc o expansiune la nivel cosmic a conștiințelor individuale.

Whitehead remarcă tendința Universului către o structurare caracterizată de noutate și de armonie și consideră că orice formă a experienței, conștientă sau inconștientă, încorporează în sine această tendință.

I.3. Ocaziile actuale ale experienței

Sistemul categorial la care Whitehead face apel pentru a-și reda propria perspectivă asupra realității este destul de complicat; explicitarea Universului, în ciuda caracterului său predominant științific, se face mai degrabă pe baza unor categorii de tip fenomenologic-filosofic. Astfel, Whiteahead preia distincția

[8] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, p. 131.

[9] Pittenger, *Alfred North Whitehead*, cap.2.

actual-potențial, care joacă un rol destul de important în argumentația sa.

Elementele de bază are realității nu mai sunt particulele materiale, așa cum se susținea în fizica newtoniană, ci sunt așanumitele „ocazii actuale ale experienței" (*actual occasions of experience*). Acestea reprezintă manifestări secvențiale, momentane, care „pier" (*perish*) imediat ce au luat naștere; experiența umană reprezintă doar una dintre formele pe care le iau aceste manifestări, care pot fi atât conștiente cât și inconștiente. Oricare dintre aceste ocazii are un caracter unic, irepetabil, diferit de cel al celorlalte.

Unii autori au considerat că Whitehead a preluat această perspectivă asupra experienței de la William James. Mult mai apropiată pare însă perspectiva budhismului Mahāyāna; seria coproducerilor condiționate (*pratītyasamutpāda*), corespondenta concrescenței whiteheadiene, este constituită dintr-un flux de factori (*dharma* – corespondentele ocaziilor actuale ale lui Whitehead) momentani, irepetabili, lipsiți de natură proprie. În plus, atât factorii cât și ocaziile actuale există într-o relație de condiționare, în care fiecare astfel de entitate se întrepătrunde cu celelalte; diferența dintre perspectiva budhistă și cea whiteheadiană ar consta din faptul că seria coproducerilor condiționate este strict determinată cauzal, pe când în concrescență este loc și pentru libertate.

Aceste ocazii ale experienței nu există în mod discret, în izolare una față de celelalte; din contră, Whitehead afirmă existența unei relații de interdependență globală, în care orice ocazie interacționează cu toate celelalte ocazii. Întregul trecut determină apariția unei anumite ocazii; chiar dacă la nivelul concrescenței există loc și pentru decizia liberă, întregul trecut exercită o anumită determinație asupra oricărei ocazii a experienței. Nu doar că orice ocazie reprezintă un efect al întregului trecut, dar, totodată, reprezintă unul dintre factorii cauzali care determină întregul viitor. În felul acesta se realizează o interconexiune la un nivel universal a experienței, ce îi permite lui Whitehead să compare Universul cu un organism.

Statutul de organism al Universului este accentuat și de faptul că există mai multe niveluri de inter-relaționare ale ocaziilor experienței care, în ultimă instanță, ajung să inter-relaționeze toate între ele. La niveluri intermediare, ocaziile experienței se configurează în ceea ce Whitehead desemnează drept „nexus", drept „societăți" de ocazii; la rândul lor, pe diferite nivele, aceste „societăți" inter-relaționează și, în cele din urmă, ele constituie Universul. Așadar, Universul are structura unei „societăți" de „societăți", iar acest statut îi accentuează caracterul de organism.

O societate de ocazii, un „nexus", reprezintă ceea ce, în experiența comună, e interpretat drept un „obiect". Din perspectiva lui Whitehead, obiectul nu reprezintă o entitate substanțială, ci un sistem de ocazii, o rețea de experiențe împărtășind o anumită structură. Nu există nimic stabil, nimic substanțial, într-un obiect, ci doar devenire, transformare care se conformează unei anumite structuri.

Perspectiva teleologică asupra realității nu are aplicabilitate doar la nivel cosmic; atât „societățile" de ocazii cât și ocaziile însele sunt caracterizate de o „finalitate subiectivă" (*subjective aim*), de o tendință către ceea ce Whitehead califică drept „împlinire" (*satisfaction*), „realizare" (*fulfilment*). Această tendință se manifestă sub forma relaționării, transformării ocaziei în cauză astfel încât configurația rezultată să corespundă în cel mai ridicat grad cu putință „scopului" respectivei ocazii.

Un concept important din sistemul filosofic al lui Whitehead este cel de „prehensiune", de „senzație" (*prehension, feeling*).

Prehensiunea se referă la legătura intrinsecă care se stabileşte între ocaziile experienţei sau între ocaziile experienţei şi obiectele eterne sau Dumnezeu. Reprezintă mai mult decât o conexiune externă, întrucât natura însăşi a ocaziilor experienţei presupune această relaţionare, care este intrinsecă ocaziilor experienţei, nereprezentând o caracteristică contingentă a acestora. Whitehead susţine că ocaziile experienţei au un caracter vectorial, o caracteristică a naturii fiind relaţionarea. Există o legătură strânsă între statutul de organism al Universului şi natura prehensiunii; aşa cum într-un organism diferitele părţi componente îşi „asumă" celelalte părţi, intrând într-o legătură organică cu ele, tot la fel fiecare ocazie a experienţei încorporează ceva din natura celorlalte ocazii, „asumă" *(prehend)* ceva din ele.

Teoria prehensiunii îşi găseşte şi ea un echivalent apropiat în filosofia budhistă; factorii *(dharma)* ce constituie seria coproducerilor condiţionate se găsesc şi ei într-o conexiune indisolubilă, definiţia coproducerii condiţionate – „în existenţa aceluia [este fundamentată] existenţa acestuia" – sugerând tocmai acest lucru.

I.4. Obiectele eterne

Ocaziile actuale ale experienţei se configurează în „societăţi de ocazii" pe baza anumitor modele, pe baza anumitor forme. Whitehead desemnează aceste modele drept „obiecte eterne" *(eternal objects)*. Sfera acestor obiecte eterne coincide cu sfera conceptelor, de orice tip ar fi acestea. Formele, relaţiile, stările psihice, tot ceea ce poate fi determinat conceptual reprezintă un „obiect etern". Există anumite similarităţi între obiectele eterne ale lui Whitehead şi formele lui Platon; atât unele cât şi celelalte reprezintă modele, prototipuri ideale care sunt asumate de experienţa concretă. Şi la Platon şi la Whitehead experienţa participă la aceste modele şi, prin aceasta, dobândeşte o anumită ordine, o anumită structură.

Deosebirea dintre Whitehead şi Platon stă în faptul că Whitehead neagă statutul de realitate aparte al acestor modele. Obiectele eterne reprezintă pure potenţialităţi care dobândesc actualitate doar prin faptul că sunt „prehendate" *(prehended)* de anumite ocazii ale experienţei. Whitehead localizează aceste obiecte în Dumnezeu, însă chiar şi acolo ele nu există formând o lume actuală aparte, ci doar ca pure potenţialităţi. Realitate este acordată doar elementelor actuale – adică ocaziilor experienţei şi lui Dumnezeu – obiectele eterne reprezentând doar modelele pe baza cărora este structurată realitatea.

Relaţionarea dintre ocaziile experienţei şi obiectele eterne este desemnată tot ca un act de „prehensiune" *(prehension)*, prehensiunea desemnând astfel, la modul generic, relaţionarea intrinsecă ce se realizează între două elemente, fie că este vorba de elemente de acelaşi tip (ocaziile experienţei care inter-relaţionează între ele) sau de elemente aparţinând unor categorii distincte (ocaziile experienţei care asumă identitatea dată de un anumit obiect etern). De altfel, Whitehead susţine că ocaziile experienţei realizează două tipuri de prehensiune: „prehensiunile fizice" *(physical prehensions)*, prin care o anumită ocazie inter-relaţionează cu toate celelalte ocazii ce constituie Universul, şi „prehensiunile conceptuale" *(conceptual prehensions)*, prin care un set de ocazii asumă un obiect etern drept identitate categorială.

În felul acesta, experienţa, aşa cum se înfăţişează ei fiinţei umane, reprezintă rezultatul unei sinteze ce se realizează între ocaziile actuale ale experienţei şi obiectele eterne, având o natură potenţială.

II. DUMNEZEU

II.1. Dumnezeu – natura sa primordială

Accepțiunea whiteheadiană a conceptului de „Dumnezeu" este destul de îndepărtată de accepțiunea în care a fost considerat acest concept în teologia tradițională, și anume ca desemnând o entitate transcendentă, care a creat în mod suveran Universul. Dumnezeul lui Whitehead ține, în mod strict, de imanență; existența sa a fost postulată pentru a putea da o explicație satisfăcătoare anumitor procese naturale și, prin aceasta, Dumnezeul whiteheadian este mai degrabă un obiect de investigație al fizicii decât al metafizicii. Atât din punctul de vedere al ordinii expunerii cât și din punct de vedere al întemeierii epistemice, teologia lui Whitehead începe cu lumea și, pe baza acesteia, ajunge la Dumnezeu. Prin aceasta, ea se distinge de teologiile tradiționale care, susținând, pe temeiuri revelaționale, primordialitatea lui Dumnezeu, judecau statutul lumii analizând ce anume reprezintă aceasta din perspectiva lui Dumnezeu.

Dumnezeul lui Whitehead reprezintă un element natural și doar gradul său ridicat de generalitate îl face să fie considerat drept „Dumnezeu". De altfel, Whitehead îi aplică adeseori Dumnezeului său atribute care i-au fost acordate și de teologia tradițională (transcendență, omnisciență, har etc.), însă și acestea sunt considerate în accepțiuni destul de diferite de cele tradiționale.

Un prim aspect ce îl caracterizează pe Dumnezeul whiteheadian este faptul că reprezintă locusul, entitatea în care sunt stabilite obiectele eterne. Deoarece aceste obiecte reprezintă pure potențialități, care se pot actualiza, dar care totodată pot exista doar în mod potențial, era nevoie de un locul actual, real, în

care ele să subziste în calitatea lor de „obiecte eterne". Acest substrat actual al obiectelor eterne potențiale este tocmai Dumnezeu, care nu este responsabil doar de subzistența acestor obiecte, ci și de menținerea lor într-o anumită ordine. Relațiile logico-formale ce se realizează între concepte sunt rezultatul unei ordini de natură divină.

Acest prim aspect al lui Dumnezeu este denumit de Whitehead „natura primordială" a lui Dumnezeu. Această natură primordială este în general discutată în termeni mentali; Whitehead face apel la limbajul teologiei tradiționale și afirmă că stabilirea tuturor obiectelor eterne în Dumnezeu nu reprezintă altceva decât faptul că Dumnezeu, mintea divină, cunoaște toate conceptele și relațiile ce se realizează între ele, fapt adesea afirmat în teologie.[10] Natura primordială a lui Dumnezeu este eternă și nu suferă schimbare, reprezintă mintea divină care realizează comprehensiunea tuturor conceptelor.

Chiar dacă Whitehead califică acest aspect al lui Dumnezeu drept „primordial", această primordialitate nu trebuie interpretată ca anterioritate sau supraordonare ontologică. În calitatea sa de natură primordială, Dumnezeu nu reprezintă temeiul sau creatorul lumii, ci este doar un element constant din constituția acestei lumi. Chiar dacă caracterul său etern și natura sa mentală par a sugera o anumită elevație ontologică, Whitehead este destul de strict în a afirma că Dumnezeu „nu este înainte de întreaga creație, ci laolaltă cu întreaga creație". Natura primordială a lui Dumnezeu poate fi considerată chiar drept dimensiunea mentală, conceptuală, eternă a Universului.

[10] Muntean, „Dumnezeu și lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead", *Krisis*, nr. 5, 1997, pag. 369.

II.2. Dumnezeu ca principiu teleologic

După cum am arătat, pentru Whitehead, Universul reprezintă un proces caracterizat de o anumită teleologie. Whitehead îl consideră pe Dumnezeu responsabil de întipărirea impulsului teleologic la nivelul oricărei experienţe. Există un „scop iniţial" al întregii deveniri, pe care, de obicei, Whitehead îl înfăţişează în termeni de veşnică inovaţie şi armonie, iar Dumnezeu este acela care conferă oricărei experienţe această tendinţă. Pentru orice experienţă, Dumnezeu funcţionează atât ca principiu al trecutului (întrucât, după cum se va arăta ulterior, Dumnezeu este acela în care se „întipăresc", se „imortalizează" experienţele trecute care au pierit în mod actual dar care, rămânând imortalizate în Dumnezeu, au capacitatea de a determina stări viitoare) cât şi ca principiu al posibilităţii, al viitorului. Toate potenţialităţile ce i se oferă unei anumite ocazii a experienţei - atât cele ce ţin de asumarea unei identităţi conceptuale, a unui anumit „obiect etern", cât şi cele ce ţin de asumarea unei anumite direcţii de evoluţie – îşi au originea în Dumnezeu.

Dumnezeu este cel ce impune un anumit sens, o anumită direcţie transformării Universului. Ideea se regăseşte în filozofie şi la alţi autori, ba chiar, poate fi găsită în forme destul de similare la Bergson, a cărui „evoluţie creatoare" îl are tot pe Dumnezeu ca forţă motrice. Teologii procesualişti au desemnat în diferite moduri această tendinţă teleologică pe care Dumnezeu o imprimă procesului; Whitehead a denumit-o „potentia" sau „creativitate". iar în scrierile lui Teilhard de Chardin ea a fost denumită „energie radială".

Determinaţia teleologică pe care Dumnezeu o impune procesului universal nu are un caracter absolut; Dumnezeu reprezintă mai degrabă reperul normativ absolut decât cauza absolută. Orice ocazie a experienţei este determinată de un complex de factori, printre care se numără trecutul şi Dumnezeu, care îi impune determinaţia teleologică. Whitehead susţine că există o anumită libertate de care beneficiază orice ocazie a experienţei şi datorită căreia aceasta se poate lăsa determinată fie de anumite elemente din trecut, fie de tendinţa teleologică pe care i-o întipăreşte Dumnezeu. Se poate spune că Dumnezeu concură, laolaltă cu alţi factori, la determinarea direcţiei de evoluţie a fiecărei ocazii. Acest mod de operare exclude atotputernicia lui Dumnezeu; Dumnezeu reprezintă doar unul dintre factorii determinanţi ai transformării universale, un factor mai degrabă natural decât supranatural. Nu mai poate fi vorba, într-o astfel de concepţie, despre un Dumnezeu supraordonat lumii şi care ar exercită o determinaţie suverană, absolută, asupra lumii, cât, mai degrabă, despre un Dumnezeu care este parte integrantă a lumii.

Whitehead respinge acea tendinţă din teologia creştină de a-l identifica pe Dumnezeu cu un suveran absolut şi, chiar dacă îşi înfăţişează propria sa teologie drept o teologie naturală şi nu drept una biblic-revelaţională, găseşte sprijin pentru această obiecţie adusă teologiei tradiţionale chiar în Biblie. Astfel, faimoasa afirmaţie din Marcu 12:17, „Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu", este reinterpretată tocmai ca o respingere a statutului de suveran atotputernic al lui Dumnezeu. Ba chiar, însăşi viaţa umilă pe care a dus-o Isus este considerată de Whitehead ca fiind în dezacord cu reprezentarea lui Dumnezeu ca un suveran autoritar, care îşi exercită influenţa prin forţă şi porunci. Concepţia tradiţională cu privire la Dumnezeu nu ar fi altceva decât o formă deghizată de idolatrie, o ridicare la statutul de divinitate a rolului de conducător politic, de despot chiar[11]. Biserica creştină s-ar fi com-

[11] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap. 9.

plăcut în acest act de idolatrie şi „i-a conferit lui Dumneze atributele care aparţineau exclusiv Cezarului" [12].

Dumnezeu îşi exercită determinaţia teleologică asupra lu mii mai degrabă prin „ademenire" *(lure)*, prin „persuasiune" decât prin coerciţie. Întotdeauna, laolaltă cu determinaţia tele ologică, există şi libertatea de alegere, iar ceea ce face Dumne zeu este să încerce să atragă decizia în direcţia sa. Whitehea respinge imagistica Dumnezeului suveran, respinge orice teori referitoare la judecata de apoi şi propune valori estetice, cum a fi inovaţia armonioasă, în locul valorilor morale; ca urmare acestei răsturnări de perspectivă, determinaţia exercitată d Dumnezeu încetează a mai fi reprezentată ca „porunci" ale lu Dumnezeu, ce îi sunt aplicate în mod extrinsec omului, şi est prezentată drept o „ademenire" – care este în mai mare măsură consonantă cu armonia, cu principiile de tip estetic propovăduite de Whitehead – exercitată de Dumnezeu în însăşi fiinţa omului.

Conceptul de „har" este reinterpretată tocmai ca referindu se la această „ademenire" interioară exercitată de Dumnezeu. În teologia tradiţională, harul este considerat drept darul mântuirii dar pe care Dumnezeu îl oferă omului şi prin care omul îşi re găseşte condiţia sa originară. Tot cam acelaşi lucru înseamnă harul şi pentru Whitehead, numai că acest mod de a considera harul trebuie să ţină cont de contextul teologic specific promo vat de Whitehead. Harul reprezintă un dar al lui Dumnezeu întrucât este ceea ce Dumnezeu întipăreşte în natura umană; totodată, omul este restaurat în condiţia sa originară prin har, întrucât harul îi conferă fiinţei umane sensul său, teleologia sa. Aşadar, harul ar reprezenta acea determinaţie intrinsecă prin care fiinţa umană este îndreptată către propria sa teleologie, către „scopul său iniţial".

[12] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap. 9.

Whitehead a sesizat că această reinterpretare a noţiunii de har – indiferent de cât ar fi de fidelă accepţiunii biblice a harului – reuşeşte totuşi să ofere explicaţii cât se poate de acceptabile din punct de vedere logic pentru două dintre problemele majore cu care s-a confruntat dintotdeauna teologia creştină tradiţională: problema liberului arbitru şi problema răului. Teologia tradiţională nu a reuşit niciodată să ofere explicaţii raţionale convingătoare cu privire la aceste două subiecte, iar contextul teologic tradiţional pare mai degrabă să sugereze că în faţa lor raţiunea umană ar trebui să abdice, considerându-le ca fiind pur şi simplu de neînţeles. Sistemului teologic al lui Whitehead, în special datorită noului mod în care îl consideră pe Dumnezeu, permite rezolvări logic acceptabile pentru aceste probleme. În primul rând, libertatea umană este cât se poate de compatibilă cu determinaţia exercitată de Dumnezeu asupra lumii şi asupra omului, întrucât această determinaţie nu are ca autor un Dumnezeu atotputernic şi astfel determinaţia nu mai are un caracter absolut, lăsând loc şi pentru decizia umană. Soluţia problemei răului este cât se poate de evidentă, răul fiind rezultatul libertăţii umane care acum şi-a găsit o explicaţie cât se poate de acceptabilă. Teologia procesualistă permite ca Dumnezeu să fie văzut chiar şi în contextul celor mai pline de malefic evenimente din istoria omenirii, sub forma acelei tendinţe care s-a opus cursului negativ al evenimentelor dar care, datorită forţei sale limitate, a fost până la urmă învinsă de alţi factori concurenţi[13].

Atotputernicia lui Dumnezeu era aceea care îi oferea temeiuri serioase lui Augustin – şi, după el, în forme mai nuanţate, întregii teologii creştine – pentru a susţine teoria „harului irezis-

[13] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*.

tibil", care doar prin artificii logice destul de îndoielnice mai permitea şi existenţa unei responsabilităţi de partea omului. Şi tot atotputernicia lui Dumnezeu făcea din existenţa răului în lumea creată în mod suveran de un Dumnezeu bun un paradox. Renunţând la afirmarea existenţei unui Dumnezeu atotputernic, teologia lui Whitehead reuşeşte să ofere explicaţii satisfăcătoare măcar din punct de vedere logic pentru aceste două probleme[14].

Teologia creştină, mai ales curentele dispensaţionaliste, a interpretat era actuală, „veacul acesta", ca pe o perioadă intermediară între iniţierea restaurării şi definitivarea ei prin a doua venire a lui Isus Christos, ca pe o epocă caracterizată de „deja şi nu încă" *(already and not yet)*. Timpul actual reprezintă un proces de împlinire a restaurării; şi în acest caz atotputernicia lui Dumnezeu punea probleme întrucât era greu de explicat de ce ar avea nevoie Dumnezeu de atâta timp (şi, implicit, de atâtea suflete pierdute) pentru a-şi duce la împlinire restaurarea. În sistemul teologic al lui Whitehead, timpul actual reprezintă coordonata unui proces de restaurare care, dată fiind puterea limitată a lui Dumnezeu, nu îşi găseşte niciodată finalitatea. Lumea reprezintă un proces evolutiv, un proces prin care Dumnezeu îşi caută o împlinire tot mai desăvârşită. Dumnezeului lui Whitehead îi lipseşte însă puterea absolută care l-ar fi făcut capabil de o împlinire definitivă a acestui proces care astfel ajunge să se deruleze pe veşnicie. Dumnezeu devine reperul normativ şi principiul teleologic al unui proces care nu îşi găseşte niciodată împlinirea desăvârşită. Deşi aceasta reprezintă o concepţie teologică ce nu poate fi regăsită în teologia creştină tradiţională, Whitehead o asociază cu unul dintre termenii fun-

[14] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*,; Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.; Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, cap.6.

damentali ai teologiei, şi anume cu termenul de „transcendenţă", căruia însă îi dă o accepţiune cu totul nouă. În noua sa accepţiune, transcendenţa lui Dumnezeu ar fi o transcendenţă de tip evoluţionist, de tip temporal; Dumnezeu este transcendent întrucât teleologia pe care el o imprimă procesului nu îşi găseşte nicicând împlinirea. În acest sens, Dumnezeu este, la fel ca în teologia tradiţională, de nerealizat, inaccesibil, dincolo de lumea aceasta[15].

II.3. Natura derivată a lui Dumnezeu

Teologia lui Whitehead a fost calificată drept o formă de panenteism (teorie care susţine că întregul Univers este în Dumnezeu); Dumnezeu este prezent în orice element ce constituie Universul, nu atât în calitate de temei ontologic al acestuia cât, mai degrabă, ca parte a naturii sale. În acest sens, Universul este prezentat drept „natura derivată" *(consequent nature)* a lui Dumnezeu. Dincolo de aspectele ontologice ale acestei teorii, există anumite aspecte funcţionale ale sale care scot în evidenţă rolul deţinut de Dumnezeu în explicitarea naturalistă a Universului.

Dumnezeu joacă un rol important în explicaţiile naturaliste ale proceselor ce intră în constituţia lumii în primul rând în virtutea eternităţii sale, care permite introducerea unui element de constanţă, de continuitate, într-un Univers fizic altminteri constituit doar din ocaziile actuale ale experienţei, care au un caracter momentan. Doar prin faptul că Dumnezeu este prezent în oricare dintre aceste ocazii ale experienţei care, laolaltă, constituie natura derivată a lui Dumnezeu, este posibilă realizarea unei anumite legături între ele, legătură care conferă o anumită continuitate experienţei.

[15] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, p. 132.

Whitehead explică relația dintre Dumnezeu și lume făcând apel tot la termenul de „prehensiune", termen care, după cum am arătat anterior, se referă, la modul general, la asumarea, de către un anumit element, a unui alt element. Dumnezeu realizează prehensiunea tuturor ocaziilor experienței care, odată asumate de Dumnezeu în constituția sa, devin așa-numita „natură derivată a lui Dumnezeu". În acest sens, Dumnezeu poate fi considerat drept omniprezent. În momentul apariției sale, orice ocazie a experienței este inclusă în natura lui Dumnezeu și ceea ce este încă și mai important, ea rămâne inclusă în această natură chiar și după ce actualitatea sa încetează. Întregul trecut este încorporat în natura derivată a lui Dumnezeu, dobândind ceea ce Whitehead denumește „imortalitate obiectivă" *(objective immortality)*.

Ontologia whiteheadiană este în bună măsură o ontologie realistă și astfel Whitehead neagă faptul că Dumnezeu ar include în natura sa derivată chiar și viitorul. Whitehead consideră că viitorul, prin însăși natura sa, reprezintă ceea ce încă nu există și astfel nici măcar Dumnezeu nu poate încorpora ceva ce nu este real. Această abordare scoate în evidență distincția dintre Dumnezeul whiteheadian, care nu face altceva decât să strângă laolaltă, în sine, tot ceea ce a luat naștere vreodată, și Dumnezeul teologiei tradiționale care, în virtutea supraordonării sale ontologice în raport cu Universul pe care îl creează, nu este în niciun fel constrâns de considerente temporale, timpul însuși fiind creația sa, și astfel, pentru acest Dumnezeu, viitorul devine la fel de accesibil ca și trecutul. Dumnezeul procesualist nu reprezintă principiul Universului, ci doar un element ce poate fi găsit pretutindeni în Univers, de-a lungul desfășurării sale; în pofida extensiunii sale universale, el este supus acelorași constrângeri ca și Universul însuși.

Continuitatea dintre etapele trecute ale Universului și cele actuale este posibilă tocmai prin înglobarea întregului trecut în natura derivată a lui Dumnezeu, de unde trecutul își poate exercita determinația și poate da naștere stărilor actuale. Continuitatea procesului este posibilă tocmai datorită „imortalității obiective" pe care Dumnezeu o conferă întregii experiențe trecute.

Ca și în cazul altor doctrine, și această concepție, în ciuda faptului că reprezintă o inovație în raport cu teologia creștină tradițională, este prezentată tot ca echivalentă unor concepții bine înrădăcinate în gândirea creștină. După Whitehead, starea de imortalitate obiectivă ar reprezenta adevăratul sens avut în vedere prin termenul „Împărăția lui Dumnezeu", ar reprezenta condiția finală a realității restaurate. Împărăția lui Dumnezeu ar fi totuna cu natura derivată a lui Dumnezeu și ar îngloba nu doar acele experiențe trecute ce au luat forma ființelor vii, ci absolut orice experiență, animată sau inanimată.

Teoria își găsește o versiune destul de similară în budhismul Vijñānavāda, unde conștiința-depozit *(ālayavijñāna)*, fără a reprezenta absolutul, la fel ca și Dumnezeul whiteheadian, constituie mediul în care orice experiență momentană (paralelele ocaziilor actuale ale lui Whitehead) își întipărește germenii *(bīja)* în momentul dispariției sale. Germenii întipăriți la nivelul conștiinței-depozit conferă acelei experiențe „imortalitate obiectivă" sau, în limbaj budhist, capacitatea de a „proiecta", de a da naștere unor noi experiențe în viitor. Atât descrierea procesului devenirii universale cât și statutul atribuit elementului ce asigură continuitatea acestui proces (conștiința-depozit, respectiv, Dumnezeu) sunt în mare măsură similare în cazul budhismului Vijñānavāda și în cel al teologiei procesualiste.

Dacă natura primordială a lui Dumnezeu a fost interpretată de Whitehead drept mintea divină care realizează comprehen-

siunea tuturor conceptelor, care cunoaşte toate posibilităţile, natura derivată a lui Dumnezeu a fost interpretată ca fiind aceea pe baza căreia Dumnezeu cunoaşte nu doar ceea ce este potenţial (obiectele eterne, conceptele), ci şi tot ce este sau a fost cândva actual. Dumnezeul lui Whitehead, prin faptul că include în sine totalitatea obiectelor eterne (conceptele, posibilităţile) şi totalitatea ocaziilor experienţei ce au avut cândva actualitate, este considerat drept omniscient. La fel ca în cazul omniprezenţei, şi omnisciența lui Dumnezeu nu reprezintă consecința unei stări de supraordonare ontologică pe care ar avea-o Dumnezeu în raport cu lumea cunoscută, ci doar urmarea faptului că Dumnezeu este acea entitate naturală care realizează prehensiunea oricărei experienţe. Şi, tot la fel ca în cazul omniprezenţei, limitele experienţei se aplică şi cunoaşterii pe care Dumnezeu o are cu privire la experienţă, el neputând cunoaşte acele experienţe care încă nu au luat naştere, adică viitorul. Această accepţiune a omniscienţei este una mult mai slabă decât sensul tradiţional al acestui concept, întrucât este vorba, mai degrabă, despre o cunoaştere atot-cumulativă, care se realizează „pe orizontală", şi nu despre cunoaşterea manifestării dintr-o perspectivă supraordonată ei. De altfel, considerarea omniscienţei în această accepţiune nu reprezintă decât o consecinţă firească a reprezentării lui Dumnezeu drept o entitate naturală având un nivel maxim de generalitate şi nu drept o fiinţă supra-naturală, supraordonată naturii. Whiteahead sesizează faptul că sensul atenuat al omniscienţei pe care îl propune el reuşeşte să concilieze omnisciența lui Dumnezeu cu libertatea umană, obiectiv aproape imposibil de realizat, într-o manieră logic convingătoare, în teologiile tradiţionale care adesea sunt nevoite să recunoască incapacitatea raţiunii de a elucida acest aspect. În teologia procesualistă, viitorul reprezintă o opţiune deschisă chiar şi pentru Dumnezeu şi astfel libertatea de decizie a omului nu este în nici un fel periclitată[16].

II.4. Dumnezeu şi Universul – relaţia ontologică

În general, poziţia teologică a lui Whitehead a fost calificată drept o formă de panenteism[17]; literal, termenul *pan-en-teism* înseamnă „totul în Dumnezeu". Astfel, o teorie panenteistă ar trebui să susţină că întregul Univers există *în* Dumnezeu. Teologia lui Whitehead susţine însă, mai degrabă, că Universul există *laolaltă* cu Dumnezeu, într-o relaţie naturală, de tipul prehensiunii, decât că Universul ar fi ontologic inclus *în* Dumnezeu. Termenul *panenteism* este într-o anumită măsură adecvat pentru a califica teologia lui Whitehead întrucât sugerează existența unei legături intrinseci între Dumnezeu şi Univers; Universul reprezintă o determinaţie necesară a lui Dumnezeu şi nu rezultatul unui act contingent de creaţie sau de emanaţie. Totuşi, acest termen trebuie interpretat cu precauţie, spre a se evita considerarea relaţiei dintre Dumnezeu şi lume drept una de incluziune, de întemeiere ontologică, ceea ce ar reprezenta o poziţie cu totul străină spiritului naturalist al teologiei whiteheadiene.

Indiferent de cum este ea denumită, teologia lui Whitehead susţine existența unei legături indisolubile între Dumnezeu şi lume; fie că se afirmă că este *în* Dumnezeu, fie că se afirmă că Dumnezeu este parte constituentă a oricărei experienţe din Univers, lumea reprezintă o determinaţie reală a lui Dumnezeu. Teologia procesualistă nu se limitează doar la a afirma realitatea Universului, ci afirmă totodată şi realitatea relaţiei dintre

[16] Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, cap.6.

[17] Mellert, *What is process theology?*, cap.5; Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*.

Dumnezeu şi Univers. Universul nu reprezintă ceva extrinse naturii divine, ceva care, printr-un accident nefericit, ajunge s altereze natura altminteri pură a divinului, ci, din contră, Uni versul şi Dumnezeu sunt asociaţi în mod indisolubil. În cuvin tele lui Whitehead, „este corect atât să afirmăm că Dumnezeu creează lumea cât şi că lumea îl creează pe Dumnezeu" [18].

Bineînţeles că această teorie exclude posibilitatea afirmări unui creaţionism de genul celui susţinut în teologia creştină tradiţională, conform căruia Dumnezeu creează *în mod liber* Universul de care, în esenţă, nu este legat, existând o vreme când doar Dumnezeu exista, nu şi Universul[19].

Este greu de subsumat teologia procesualistă şi teoria sa referitoare la naşterea Universului unui curent teologic tradiţional întrucât majoritatea acestor curente pun apariţia Universului pe seama lui Dumnezeu, diferenţa ţinând doar de modul în care se explică acest proces de apariţie a lumii pornind de la natura lui Dumnezeu. Nici măcar dualismul nu reprezintă o calificare adecvată pentru teologia şi cosmogonia procesualistă, întrucât Dumnezeu şi Universul, fără a se condiţiona unul pe celălalt din punct de vedere ontologic, nici nu există în mod independent, ci într-o asociere indisolubilă. Nici Dumnezeu şi nici Universul nu pot fi abordaţi în mod izolat, ci doar prin raportarea unuia la celălalt.

Universul fizic, constituit din multitudinea ocaziilor experienţei, există dintotdeauna şi pentru totdeauna, laolaltă cu Dumnezeu, constituind aşa-numita „natură derivată" a lui Dumnezeu. Whitehead nu prezintă câtuşi de puţin această teorie ca pe o inovaţie doctrinară a sa, ci doar ca pe generalizarea unei abordări mult mai vechi din istoria gândirii creştine. Astfel

[18] Mellert, *What is process theology?*, cap.5.

[19] Mellert, *What is process theology?*, cap. 4.

el susţine că problema participării unei entităţi la Dumnezeu a fost pusă încă din primele secole ale creştinismului, de către Părinţii alexandrini, care au fost nevoiţi să reconcilieze dogma trinitară cu monoteismul. Subiectul participării la Dumnezeu reapare frecvent în teologia primelor secole în cadrul controverselor christologice care vizau elucidarea divinităţii lui Isus. Whitehead îşi înfăţişează propria sa teologie ca pe o continuare, cu un grad de consecvenţă mai ridicat, a acestei linii de gândire[20].

Hartshorne, unul dintre principalii teologi procesualişti de după Whitehead, găseşte o analogie foarte sugestivă pentru a explicita relaţia dintre Dumnezeu şi Univers, şi anume analogia persoană – corpul său. Ceea ce în mod obişnuit este desemnat drept o „persoană" reprezintă un set de experienţe mentale şi corporale, aflate toate în corelaţie. În mod analog, în Dumnezeu, sunt înglobate natura sa primordială (ce corespunde experienţelor mentale ale unui individ) şi natura sa derivată (ce corespunde experienţelor corporale ale unui individ). Aşa cum o persoană se constituie prin corelarea unor experienţe mentale cu anumite experienţe corporale, nici una din acestea nefiind anterioară celeilalte şi nici una neputând lipsi din constituţia unei persoane, tot astfel, Dumnezeu este constituit din cele două naturi ale sale, cea primordială şi cea derivată. Universul nu ar fi altceva decât „corpul" lui Dumnezeu şi, aşa cum este imposibil să se conceapă o persoană făcând abstracţie de corpul său (cel puţin în gândirea realist-naturalistă a lui Whitehead), tot astfel nu este cu putinţă ca Dumnezeu să fie disociat de Univers[21].

Whitehead vorbeşte despre un anumit „dipolarism" al lui Dumnezeu, cei doi poli, adică natura primordială, respectiv

[20] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*.

[21] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

natura derivată, găsindu-se în inter-relaționare reciprocă. O
ectele eterne ce constituie natura primordială califică ocazi
experienței ce constituie natura derivată, Dumnezeu înglobâ
întreaga experiență astfel rezultată. Orice ocazie a experienț
în momentul apariției sale, intră într-o relație dublă și bilatera
de prehensiune cu Dumnezeu; mai întâi, ea își asumă, dint
obiectele eterne ce constituie natura primordială a lui Dumn
zeu, o anumită categorie căreia i se subsumează, iar în mome
tul dispariției sale, Dumnezeu realizează prehensiunea ocazi
dispărute în natura derivată a lui Dumnezeu, unde ocazia re
pectivă dobândește imortalitate obiectivă[22].

Întrucât Universul reprezintă natura (derivată) a lui Dum
nezeu, nu se mai poate susține imuabilitatea lui Dumnezeu
Continua transformare a Universului reprezintă totodată o con
tinuă transformare a lui Dumnezeu. Se poate chiar afirma
continuă extindere a naturii derivate a lui Dumnezeu și pri
aceasta, a lui Dumnezeu însuși, întrucât orice nouă experient
se adaugă la natura derivată a lui Dumnezeu, în felul acest
extinzând-o. Pentru Whitehead, Dumnezeu nu reprezintă
esență imuabilă, așa cum se susținea în teologia tradițională
Dumnezeu se găsește într-un proces de permanentă extindere
prin faptul că realizează prehensiunea oricărei ocazii a experi-
enței care ia naștere.

Întrucât procesul Universului este determinat teleologic de
Dumnezeu, extinderea pe care o suferă Dumnezeu la nivelul
naturii sale derivate, constituie o auto-împlinire a lui Dumne-
zeu. Nu este vorba pur și simplu de o extindere; Universul, în
devenirea sa, încearcă să împlinească acel „scop inițial" ce i-a
fost conferit de Dumnezeu și, prin aceasta, devenirea universală

[22] Mellert, *What is process theology?*, cap.4.

constituie o permanentă împlinire a naturii lui Dumnezeu[23]. Perfecțiunea lui Dumnezeu nu reprezintă un dat fundamental, cum susține teologia tradițională, ci un ideal care nicicând nu va fi pe deplin împlinit, dar la a cărui continuă împlinire într-o măsură din ce în ce mai ridicată contribuie Universul. Perfecțiunea lui Dumnezeu are un caracter dinamic, în sensul că, în orice moment, Dumnezeu devine mai desăvârșit decât era anterior. Din aceste considerente, teologii procesualiști îi conferă lui Dumnezeu atributul „depășirii" *(surpassingness)*, înțeles nu doar ca depășire continuă a propriei perfecțiuni, dar și ca depășire a perfecțiunii tuturor celorlalte elemente ale lumii[24]. Chiar și așa, perfecțiunea Dumnezeului procesualist reprezintă doar o perfecțiune relativă, o „superioritate".

Perspectiva este radical diferită de cea a teologiei tradiționale, iar explicația pentru această distincție este dată de faptul că, în mod tradițional, Dumnezeu este descoperit printr-o investigație metafizică sau prin revelație, ceea ce permite postularea unei entități imuabile, inalterabile, pe când Whitehead, prin metoda sa naturalistă, nu poate descoperi altceva decât ceea ce îi relevă Universul, și anume o continuă devenire.

Această modalitate de a considera relația dintre Dumnezeu și lume are anumite implicații importante și asupra modului în care este considerată relația dintre Dumnezeu și om. Dumnezeu înglobează experiențele umane nu ca pe ceva extrinsec, accidental naturii sale pure, ci ca parte intrinsecă a naturii sale. În felul acesta, ființa umană contribuie, prin toate faptele și trăirile sale, la constituirea lui Dumnezeu. De cealaltă parte, Dumnezeu își însușește toate experiențele umane, sub toate aspectele, își însu-

[23] Muntean, „Dumnezeu și lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead", *Krisis*, nr. 5, 1997, pag. 39, 40.

[24] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, p. 142.

şeşte inclusiv întreaga suferinţă umană. Se ajunge la o situa radical diferită de concepţiile teologiei tradiţionale şi anume susţinerea faptului că Dumnezeu suferă mai mult decât or persoană individuală, întrucât îşi însuşeşte întreaga suferin Dumnezeul lui Whitehead este totalitatea naturală şi astfel el este caracterizat de beatitudine supranaturală, ci, înglobâ întreaga suferinţă, este cea mai suferindă entitate din toate c există.

Oricât ar fi de contrară spiritului teologiei tradiţionale, n această teorie nu este prezentată de Whitehead drept propria inovaţie doctrinară. Deşi concepţia lui Whitehead îşi găseş anumite analogii în doctrina patripassinistă („tatăl care suferă doctrină condamnată ca erezie în primele secole creştine Whitehead o prezintă mai degrabă în termeni care amintesc poziţiile teologice clasice. Mai exact, el sugerează că tocm această apropriere a suferinţei universale este avută în vede atunci când teologii creştini vorbesc despre dragostea, mil răbdarea lui Dumnezeu faţă de oamenii aflaţi în suferinţă. Pe tru a-şi justifica această apropiere dintre cele două doctrin Whitehead îl înfăţişează pe Dumnezeu drept „marele tovarăş partenerul de suferinţă care înţelege" (*the great companion - th fellow sufferer who understands*)[26], drept cel caracterizat „grijă" de „răbdare fără de margini" (*infinite patience*)[27].

II.5. Dumnezeul substanţialist al teologiei tradiţionale

Indiferent de cât de revoluţionară este, în raport cu teologi tradiţională, perspectiva unui Dumnezeu dinamic şi limita

[25] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

[26] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.; Grenz, Olson, *Theology o the XX-th Century*, p. 137.

[27] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, p. 137.

Whitehead susţine că, în raport cu mărturia biblică, propria sa teorie este mai fidelă decât dogmele teologice tradiţionale. Astfel, el susţine că Dumnezeul biblic este întotdeauna prezentat ca fiind în acţiune, ca înfăptuind lucrări de răscumpărare şi ca fiind mereu alături de poporul său; fără a interpreta în mod literal mărturia referitoare la aceste lucrări răscumpărătoare, Whitehead nu are niciun fel de îndoială în privinţa faptului că, într-un fel sau altul, Dumnezeul biblic participă la Univers, este implicat în mod activ în Univers. Mai mult decât atât, experienţa religioasă curentă are drept presupoziţie nu un Dumnezeu imuabil, transcendent, ci, mai degrabă, un Dumnezeu dinamic, prezent în Univers, care ascultă rugăciunile, care se lasă impresionat de ele şi oferă un răspuns la acestea[28]. Nici Biblia şi nici experienţa religioasă nu indică un Dumnezeu închipuit ca o substanţă transcendentă, imuabilă, absolută.

Teologia liberală şi şcolile de exegeză biblică remarcaseră deja influenţa gândirii greceşti asupra constituirii dogmelor teologiei creştine. Whitehead preia această perspectivă şi o extinde, susţinând că şi Dumnezeul imuabil, transcendent, al teologiei creştine tradiţionale nu reprezintă altceva decât un produs al speculaţiei filosofice de factură grecească, o abstracţie metafizică infiltrată în creştinism[29]. Dumnezeul istoric, Dumnezeul concret care se arată de-a lungul relatărilor din Vechiul şi din Noul Testament, a fost înlocuit cu abstracţia unei substanţe ultime, transcendente.

Ceea ce a favorizat adoptarea unei astfel de reprezentări cu privire la Dumnezeu a fost metafizica substanţialistă, de factură

[28] Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, cap.6.

[29] Pittenger, *Alfred North Whitehead*, cap.2.; Mellert, *What is process theology?*, cap.4.

parmenidian-aristotelică, care reprezenta sistemul filosofic cel mai influent în mediile în care s-a constituit teologia creştină[30].

Whitehead a propus imaginea unui Dumnezeu dinamic, participant la Univers, însă aceasta nu înseamnă că a şi acceptat toate acele elemente din teologia tradiţională ce pot fi reconciliate cu propria sa reprezentare asupra lui Dumnezeu. Funcţionalitatea lui Dumnezeu în Univers, determinată pe criterii ştiinţifice, este, în linii mari, cea expusă anterior; concepţii precum caracterul personal al lui Dumnezeu, Dumnezeu ca Judecător, ca înfăptuitor de minuni, sunt respinse ca fiind explicaţii naive, pre-ştiinţifice[31]. De pildă, reprezentarea lui Dumnezeu ca persoană este pusă pe seama unei tendinţe de antropomorfizare ce îşi are originea în religia populară şi care a pătruns şi în mediile teologice. Singurele atribute ale lui Dumnezeu pe care Whitehead le acceptă sunt caracterul raţional, conştient, capacitatea de interacţiune, libertatea, posibilitatea de a determina o teleologie a Universului[32].

III. FIINŢA UMANĂ

III.1. Fiinţa umană

Gândirea procesualistă nu poate vedea în om o „fiinţă" întrucât neagă existenţa a ceva substanţial în lume. Omul reprezintă mai degrabă un flux de experienţe având o anumită continuitate temporală şi caracterizate de un tip special de inter-relaţionare. Ceea ce este desemnat în mod obişnuit drept un

[30] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead.*

[31] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

[32] Pittenger, *Alfred North Whitehead*, cap.2.

„om" reprezintă o „societate de ocazii", în care legătura dintre ocazii se face printr-o reţea de prehensiuni. Unirea este realizată atât sub aspectul extinderii cât şi sub aspect temporal. Sub aspectul extinderii, ea are în vedere faptul că o fiinţă umană reprezintă un set de experienţe atât de natură psihică cât şi de natură corporală, unite laolaltă printr-o relaţie de prehensiune, într-un nexus. Aceste experienţe se constituie într-un organism doar prin legăturile ce se realizează între ele, doar printr-o anumită coordonare, nu şi prin faptul că ar avea toate un substrat comun care ar fi aşa-numita „fiinţă umană".

Experienţa propriului sine reprezintă doar o experienţă tranzitorie şi nu auto-reflexivitatea unei conştiinţe. Faptul că sinele are parte de anumite experienţe nu înseamnă că sinele ar reprezenta substratul în care ar fi stabilite anumite experienţe, ci doar faptul că experienţa sinelui este asociată cu experienţele ce îi sunt atribuite. Experienţa umană reprezintă această experienţă a sinelui, încadrată într-o reţea de experienţe psiho-corporale în care experienţa sinelui deţine un rol central.

Antropologia tradiţională încerca să identifice un subiect, un substrat personal persistent, căruia ulterior i se atribuiau anumite experienţe. Antropologia procesualistă plasează sinele la acelaşi nivel cu experienţa sa; sinele nu este anterior experienţei, ci este parte a experienţei, constituindu-se laolaltă cu experienţa sa[33].

Conştiinţa nu reprezintă nici esenţa şi nici măcar o trăsătură definitorie a fiinţei umane, ci doar o experienţă frecvent asociată experienţei umane. De altfel, Whitehead remarcă faptul că

[33] Lowe, „Whitehead's Metaphysical System", în Brown, Delwin, James, Ralph, Reeves, Gene (ed.), *Process Philosophy and Christian Thought*, cap. 1.

există numeroase experienţe ce au loc la nivelul psihicului sa corpului uman şi care nu sunt însoţite de experienţa conştiinţei3

Teoria hilomorfică, care interpretează natura umană în te menii dualismului corp-minte, este considerată drept un mo neadecvat de a reprezenta natura şi experienţa umană, iar re ponsabilitatea pentru adoptarea acestei perspective în gândire europeană este atribuită tot filosofiei greceşti. Ca şi în cazul a tor doctrine, Whitehead consideră hilomorfismul drept o intru ziune ilicită a schemelor conceptuale greceşti în mesajul creşti şi susţine că atât în Vechiul cât şi în Noul Testament, omul est întotdeauna tratat ca un tot unitar. Biblia discută despre om c despre o fiinţă vie, în care experienţele corporale şi cele psihic se împletesc într-o unică personalitate; corpul omului este în totdeauna un corp viu, iar sufletul este întotdeauna asociat unui corp.[35]

Aşa cum celulele se constituie într-un corp, într-un orga nism, tot astfel, experienţele somatice şi experienţele psihice se constituie într-o persoană. Analogia este destul de precisă, în sensul că, aşa cum nici în cazul celulelor nu se poate găsi un dualism esenţial, ci doar o multiplicitate care, prin inter-rela ţionare, constituie persoana, tot la fel stau lucrurile şi în cazul multiplicităţii experienţelor psihice şi corporale.

Experienţele ce constituie persoana umană prezintă o anu mită continuitate şi în timp, continuitate care, de regulă, a fost interpretată drept persistenţa unei fiinţe de-a lungul timpului. Pentru Whitehead, această continuitate este dată de faptul că acele ocazii ale experienţei ce constituie o persoană, deşi au un

[34] Lowe, „Whitehead's Metaphysical System", în Brown, Delwin, James, Ralph, Reeves, Gene (ed.), *Process Philosophy and Christian Thought*, cap. 1.

[35] Mellert, *What is process theology?*, cap.6.

caracter momentan, realizează, în mod constant şi cu un grad sporit de acurateţe, prehensiunea unor experienţe din trecut, care astfel ajung să constituie propriul trecut al persoanei. Niciun substrat personal persistent nu este implicat, ci doar experienţe din prezent care au o legătură privilegiată, de tipul prehensiunii, cu anumite experienţe din trecut.

Diferenţa dintre om şi celelalte fiinţe vii nu este una categorială, ci doar una graduală. Fiinţa umană reprezintă doar o foarte complicată societate de ocazii, structurate într-un mod foarte complex şi fiind asociate unei experienţe de tipul experienţei sinelui, care ocupă o poziţie centrală în cadrul acestui compositum de experienţe. Whitehead susţine că experienţa centralizatoare a sinelui este de găsit şi în cazul animalelor şi astfel singura trăsătură care îl distinge pe om de animale este gradul mai ridicat de complexitate al experienţei sale. Mai mult chiar, fiinţa umană aparţine unei foarte largi categorii de fenomene, din care face parte orice sistem complex de experienţe centralizate în jurul unei unice experienţe coordonatoare. Ceea ce dă identitatea de „fiinţă" nu este atât prezenţa unei anumite substanţe, a unui „suflet", cât, mai degrabă, o anumită tipologie de structurare a experienţei.

Teologia procesualistă foloseşte cuvântul „suflet" *(soul)* pentru a desemna complexul de experienţe constituit din experienţa sinelui şi experienţele asociate acestuia. Considerat în această accepţiune, sufletul permite calificări cantitative iar Whitehead chiar consideră că, până şi între ei, oamenii diferă în ceea ce priveşte gradul în care au un suflet. Astfel că el se simte îndreptăţit să pună întrebarea „Cât de mult, în caz că există?" cu referire la orice sistem complex de ocazii ale experienţei[36].

[36] Mellert, *What is process theology?*, cap.6.

După cum arătat, orice ocazie a experienței intră în rel
de prehensiune cu întreg restul Universului, deși nu de acee
intensitate cu orice componentă a sa. În mod analog, experien
sinelui, a sufletului, deși intră într-o conexiune mai specială
mai intimă cu acele ocazii identificate drept corpul și mintea
inter-relaționează cu întregul Univers. Între experiența propri
persoane și experiența Universului există o anumită continuit
te și nu o ruptură radicală, pe baza căreia să se poată opera
distincție netă între sine și alteritate. Persoana nu este o entita
izolată și nici măcar una bine definită, ci reprezintă doar un d
cupaj operat în mod convențional la nivelul unei experien
caracterizate de continuitate. Este adevărat că experiența suf
tului se găsește într-un tip mai intim de asociere cu experiențel
psiho-mentale ce constituie propria persoană decât cu experien
ța restului Universului, însă diferența dintre cele două tipuri d
experiență este mai degrabă una graduală decât una categorial
Există anumite experiențe care se situează pe o treaptă inter
mediară de asociere cu experiența sinelui și, în cazul lor, est
dificil de spus dacă aparțin sau nu acelui decupaj care reprezin
tă personalitatea. Dacă o parte a corpului sau o reacție compor
tamentală tipică sunt indiscutabil asociate unei anumite perso
nalități, este mult mai greu de definit statutul hranei consumate
de un individ, hrană care este pe cale de a intra în constituția
corpului său, sau cel al unei reacții psihologice conjuncturale[37].
Această remarcă este importantă întrucât scoate în evidență
faptul că disocierea persoanei de mediul său nu este cu putință.
Omul este intrinsec asociat mediului său și, parcurgând diferite
trepte intermediare, în ultimă instanță, acest mediu reprezintă
Universul însuși.

[37] Mellert, *What is process theology?*, cap.6.

Acest accent pus asupra inter-relaționării dintre om și me-
diu a condus atât la o viziune socială asupra ființei umane, cât
și la adoptarea unei perspective ecologice. Societatea este unul
dintre mediile cele mai intim asociate unei ființe umane și astfel
caracterul social marchează în mod deosebit identitatea umană.
Condiția societății are implicații majore asupra condiției indivi-
dului. Mai mult decât atât, perspectiva teleologică din care
Whitehead abordează toate organismele ce constituie Universul,
laolaltă cu afirmarea unei relații strânse între om și societate, au
condus la o asociere la fel de strânsă între finalitatea omului și
finalitatea societății. Tocmai pe baza acestei asocieri se constituie
etica procesualistă[38].

Chiar dacă pe alte considerente decât o face teologia pro-
cesualistă, teologia tradițională accentuează la rândul ei carac-
terul comunitar al vieții umane. Teologii procesualiști sunt însă
și mai radicali în această privință și susțin o anumită prepondere-
ență a perspectivei comunitare în cadrul relatărilor biblice, în
detrimentul perspectivei individuale. Astfel, se arată că perso-
najul principal al Vechiului Testament este poporul Israel, în
ansamblul său, iar în Noul Testament personajul principal de-
vine Biserica, pe care Pavel o identifică în mod explicit cu un
trup, cu „trupul lui Christos", în care toți membrii își sunt mă-
dulare unii altora.

Legătura dintre mediu și om nu este limitată la nivelul so-
cietății, ci se continuă până la nivelul întregului Univers; ființele
umane sunt ființe naturale, sunt părți naturale ale uriașului or-
ganism cosmic. Există astfel o strânsă legătură între teleologia și
viața umană și teleologia Universului. Gândirea ecologică, deo-
sebit de influentă chiar și în teologia creștină în cea de-a doua

[38] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead.*

jumătate a secolului XX, a făcut adesea apel la acest aspect al te
logiei procesualiste pentru a-şi întemeia propriile convingeri[39].

III.2. Dumnezeu şi omul

Deşi antropologia procesualistă este pronunţat naturalistă,
se atribuie totuşi un rol important lui Dumnezeu în constituire
experienţei personale; ceea ce face posibilă această perspectiv
este modul naturalist în care Dumnezeu însuşi este conceput î
teologia procesualistă.

Experienţa personală înglobează, pe lângă experienţele psiho
corporale, şi o anumită tendinţă teleologică care îi este atribuită
omului de Dumnezeu însuşi. Acest impuls teleologic este iden
tificat de teologii procesualişti cu harul pe care Dumnezeu îl
oferă omului şi prin care omul dobândeşte capacitatea de a duce
la împlinire teleologia lui Dumnezeu pentru Univers („voia lui
Dumnezeu", în limbajul teologiei tradiţionale).

În consens cu teologia tradiţională, gândirea procesualistă
acceptă existenţa a două tipuri de determinaţii care acţionează
la nivelul fiinţei umane: cele lumeşti, date de societatea de ocazii
ce constituie personalitatea şi tendinţa teleologică, harul oferit
de Dumnezeu. Harul nu este însă ceva extrinsec fiinţei umane şi
pe care aceasta şi l-ar însuşi prin credinţa în răscumpărarea rea-
lizată de Christos, ci reprezintă, mai degrabă, o înzestrare natu-
rală a omului. Prin această concepţie, teologii procesualişti au
considerat că au rezolvat una dintre marile probleme ale teolo-
giei tradiţionale şi anume conflictul dintre dragostea universală
a lui Dumnezeu şi caracterul particular al salvării, limitată la
sfera acelora care au ascultat Evanghelia. Înglobând harul în
natura umană, teologia procesualistă a scăpat de sarcina de a
discuta delicata temă a alegerii pentru mântuire.

[39] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead.*

Deşi determinată atât de constituenţii săi psiho-corporali
cât şi de Dumnezeu, fiinţa umană este totuşi liberă să ia decizii
referitoare la direcţia spre care se îndreaptă în devenirea sa.
Această libertate este posibilă întrucât determinaţiile ce se exer-
cită asupra sa nu au un caracter absolut, constrângător, ci re-
prezintă doar tendinţe. În această teorie teologii procesualişti au
văzut de asemenea o rezolvare a unei alte probleme dificile cu
care s-a confruntat teologia tradiţională, şi anume cea a liberu-
lui arbitru.

Gândirea realist-naturalistă a lui Whitehead nu a admis
posibilitatea unei opţiuni decisive, totale, radicale, în favoarea
lui Dumnezeu, posibilitatea unei adevărate convertiri, a unei
„naşteri din nou". Ruptura radicală dintre cei mântuiţi şi cei
pierduţi este înlocuită, în teologia procesualistă, cu o gradaţie a
răspunsului pe care oamenii îl dau îndemnului teleologic de
natură divină. Niciun om nu este absolut insensibil la deter-
minaţia divină ce îi este inerentă naturii sale, precum niciun om
nu se lasă întru-totul controlat de ea. Se poate discuta doar
despre conformarea, într-o măsură cât mai ridicată, faţă de cât
mai multe situaţii concrete, cu impulsul teleologic imprimat de
Dumnezeu[40].

Perspectiva poartă însemnele abordării realist-naturaliste a
lui Whitehead, a refuzului său de a accepta posibilitatea unor
rupturi categoriale la nivelul unei experienţe universale contin-
nue şi unitare. Omul „născut din nou" ar fi reprezentat o entita-
te ce a reuşit să se izoleze de tendinţele sale psiho-corporale,
realizând o separaţie netă între ceea ce este de la Dumnezeu şi
ceea ce ţine de psiho-corporal; o astfel de entitate cât şi un astfel
de proces nu sunt însă întru-totul compatibile cu sistemul cos-
mologic şi teologic propus de Whitehead.

[40] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead.*

Mântuirea încetează să mai reprezinte dobândirea unei n condiții, ci reprezintă doar cultivarea unei anumite tendin naturale. Nefiind concepută ontologic, ci naturalist, mântuir cunoaște gradații, fiind un atribut al tuturor ființelor, doar că grade diferite în cazul fiecăreia.

III.3. Isus Christos

Probabil că din rațiuni ce țin de o anumită considerație fa de marile teme ale creștinismului tradițional, pe care teologi procesualistă, atât cât îi stă în putință, nu le neagă fățiș ci do le reinterpretează radical, Whitehead acceptă existența unei s tuații unice în istorice, în care un individ uman a fost determi nat în mod total de tendința teleologică de natură divină. Est vorba despre persoana lui Isus Christos, în cazul căruia voin personală s-a suprapus pe de-a-ntregul cu impulsul teleolo gic întipărit în el de Dumnezeu, ceea ce înseamnă, în limbaju teologiei tradiționale, că Isus a înfăptuit în totalitate voința lu Dumnezeu[41].

Dumnezeu este prezent în natura fiecărui om prin faptul că îi conferă acestuia determinația teleologică care, la nivelul une ființe umane, coexistă cu determinațiile psiho-corporale. Doar în cazul individului Isus din Nazaret s-a realizat o subsumare desăvârșită a determinațiilor psiho-corporale față de determi nația divină, în cazul tuturor celorlalți oameni subsumarea realizându-se doar într-o anumită măsură. În limbajul teologie procesualiste, Isus a realizat prehensiunea lui Dumnezeu în toate circumstanțele vieții sale. Așadar, distincția dintre Isus și restul ființelor umane nu este una ontologică, ci doar una gra-

[41] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

dual, Isus constituind, mai degrabă, modelul exemplar, idealul a ceea ce ar trebui să fie individul uman. Isus a împlinit în mod desăvârșit o potențialitate care, chiar dacă nu este complet realizată în ceilalți oameni, este totuși prezentă în fiecare din ei. În acest sens, christologia procesualistă reprezintă un tip de christologie exemplificaționistă[42].

Viața și propovăduirea lui Isus au reprezentat astfel exemplificarea desăvârșită a naturii christice din fiecare om. Smerenia și dragostea lui Isus au ilustrat, în cel mai precis mod cu putință, modul în care Dumnezeu își exercită determinația asupra lumii, adică prin persuasiune, prin „ademenire", și nu prin coerciție și prin porunci[43].

Whitehead consideră christologia sa ca fiind mult mai fidelă învățăturilor Noului Testament decât christologiile tradiționale. Cea mai directă experiență a lui Isus, cea pe care au avut-o apostolii și primii discipoli, relevă o anumită putere, o anumită autoritate pe care o avea omul Isus și care i-a impresionat pe auditorii săi. Noul Testament relevă un om Isus mânat de o forță interioară cu totul aparte și nu vreuna dintre abstracțiile metafizice (Logosul încarnat, una dintre cele trei persoane ale Treimii) propuse ulterior de teologia creștină[44]. Divinitatea lui Isus nu trebuie concepută în mod negativ, ca o distincție radicală între Dumnezeu și lume; întrucât, în teologia procesualistă, Dumnezeu este imanent, divinitatea lui Isus poate însemna doar un maxim al prezenței lui Dumnezeu într-o persoană[45]. Relevanța lui Isus pentru orice ființă umană se datorează tocmai faptului că Isus a relevat, la o intensitate maximă, care făcea

[42] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, p. 137.
[43] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.
[44] Mellert, *What is process theology?*, cap.7.
[45] Mellert, *What is process theology?*, cap. 7.

faptul relevat cât se poate de vizibil, prezența elementului di
în om. Teologia procesualistă reinterpretează dogma întrupă
ca pe un adevăr general, și anume ca pe afirmarea imanenței
Dumnezeu în ființa umană, ca determinant al teleologiei sa
Totodată, alte evenimente din viața lui Isus sunt reinterpret
astfel încât încetează să mai reprezinte o istorie sacră și dev
simple exemplificări ale unor adevăruri generale. Astfel, moa
tea și învierea lui Isus s-ar referi la încorporarea oricărei ființ
ba chiar a oricărei experiențe, în natura derivată a lui Dumn
zeu în momentul în care actualitatea sa încetează. Răscumpăr
rea și eliberarea pe care le aduce Isus nu ar avea alt sens decâ
faptul că, prin exemplul lui Isus, omul a dobândit libertatea d
a-și trăi propria sa teleologie, eliberându-se de determinații
naturii sale psiho-corporale[46].

Christologia procesualistă pune accentul asupra natur
christice și nu asupra lui Isus Christos, iar aceasta întrucât
persoana lui Isus Christos reprezintă doar un caz exemplar, nu
și evenimentul central al unei istorii sacre. Natura christică re
prezintă o componentă naturală a lumii și nu o intervenție a
supranaturalului în lume, christologia devenind astfel parte a
științei naturale și nu cunoaștere revelată, cum era cazul în teo
logia tradițională.

IV. RELIGIA PROCESUALISTĂ

IV.1. Religia procesualistă

Religia procesualistă este o religie a imanenței, o religie na
turalistă care nu propune racordarea ființei la un nivel ontolo
gic superior, ci stipulează doar cultivarea unei anumite armonii

[46] Mellert, *What is process theology?*, cap.7.

universale realizate în planul imanenței și către împlinirea căre
ia ființa umană are o tendință înnăscută. Nu reprezintă o religie
revelată, ci una naturală, iar imperativele sale nu vizează intro
ducerea unor elemente noi în viața umană, ci doar propun o
intensificare a trăirilor ce se conformează unei anumite tendințe
înnăscute a omului.

Principalul element al propovăduirii religioase procesua
liste îl constituie realizarea unei anumite armonii la nivelul în
tregului Univers, care s-ar realiza prin racordarea organismelor
individuale la organismul cosmic și la teleologia sa. Omul tre
buie să își subsumeze propriul egocentrism unei perspective
mai largi, întâi de toate unei perspective sociale și apoi celei
ecologice. În cuvintele lui Whitehead, domeniul religiei este
acela al „individualității în comunitate" [47]. Dogma religioasă
trebuie să sesizeze tocmai interpenetrarea universală a tuturor
elementelor și organismelor realității, iar imperativele religioase
trebuie să stipuleze armonizarea teleologiilor individuale cu
teleologiile de ordin mai ridicat (teleologia socială, cea ecologică
și terminând cu cea cosmică).

Whitehead califică sentimentul religios drept un sentiment
de „loialitate față de lume" (*world loyalty*)[48], care adeseori pre
supune o ajustare a pornirilor individuale. La nivel social, omul
religios trebuie să tindă spre o „armonie a simțirilor" (*fineness of
feeling*), spre un „nivel general al înțelegerii" (*generality of under
standing*) [49].

Păcatul este înțeles ca determinația exercitată de acele oca
zii ale experienței de natură psiho-corporală ce intră în constitu
ția unei personalități. Nu există un acord natural între teleologia

[47] *Religia în formare*, cap. III.
[48] W. A. Whitehead, *Religion in the Making*, Intro, pag. 10.
[49] Mellert, *What is process theology?*, cap. 10.

universală şi teleologia fiecărui organism uman; la nivelul un personalităţi umane coexistă două tipuri de tendinţe, una în dreptată spre împlinirea valorilor limitate ale organismului i cauză, în detrimentul valorilor universale, şi una îndreptată spr împlinirea teleologiei la nivel cosmic. Această concepţie poate găsită şi în teologia tradiţională sub forma opoziţiei *carne-du* Şi, la fel ca în cazul teologiei tradiţionale, determinaţia către împlinirea teleologiei universale, puterea prin care se realizează acest lucru, nu îşi au originea în om, ci în Dumnezeu. Diferen dintre teologia procesualistă şi cea tradiţională ţine de faptul c această determinaţie de origine divină nu este primită „pri credinţă", ca în teologia tradiţională, ci este înnăscută, credinţ nefăcând altceva decât să o cultive şi să o accentueze.

Corelarea teleologiei individuale cu teleologia cosmică nu se realizează atât prin adoptarea unei anumite etici cât, mai de grabă, prin adoptarea unor valori estetice. Evoluţia ordonată a Universului către propria sa teleologie nu presupune împlinirea unei ordini morale, aşa cum consideră adesea teologia iudeo-creştină. Este vorba, mai degrabă, despre împlinirea continuă a unei armonii definite în termeni estetici. Întrucât teologia procesualistă consideră că dinamica Universului, deşi determinată teleologic, nu îşi găseşte niciodată o împlinire desăvârşită, armonia care reprezintă idealul religios ultim nu reprezintă o condiţie statică, o stare, ci se referă la modul de desfăşurare a unui proces. Mai mult decât atât, caracterul novator al experienţei joacă un rol important în realizarea acestei armonii; încercarea de a statornici o condiţie armonioasă reprezintă, ea însăşi, un atentat la perpetuarea armoniei. Transformarea novatoare reprezintă un element intrinsec al acestei armonii universale care astfel nu poate fi descrisă decât în termeni estetici, nu însă şi instituţionalizată.

Rolul jucat de etică în sistemele teologice tradiţionale este înlocuit, în gândirea lui Whitehead, de estetică. Dumnezeu încetează a mai fi Judecătorul şi devine „poetul lumii"[50], care încearcă să impună în lume o ordine ce constă dintr-o adaptare armonioasă a teleologiilor individuale la teleologia universală. În cazul în care Dumnezeu ar încerca să impună această armonie prin porunci, prin asumarea unui statut de „Stăpân", prin înseşi aceste modalităţi de acţiune ar afecta armonia. Omul poate fi dirijat către realizarea armoniei universale doar prin „ademenire" *(lure)*. De altfel, termenii prin care Whitehead discută despre racordarea la armonia universală – „satisfacţie" (*enjoyment*), „avans creativ", „creaţie novatoare" etc. – sunt mai degrabă termeni cu rezonanţă estetică decât termeni etici.

Preeminenţa esteticului în raport cu eticul în teologia procesualistă a fost favorizată de accentul pus de gânditorii ce aparţin acestui curent asupra devenirii, asupra transformării, în detrimentul statornicirii, instituţionalizării. Morala şi chiar şi dogmatica presupun o anumită rigidizare a unor situaţii sau concepţii, care contravin spiritului dinamic al metafizicii procesualiste. În cuvintele lui Whitehead, „conservatorul radical se opune esenţei Universului[51]". Atât o atitudine morală conservatoare cât şi un dogmatism rigid contravin dinamicii creatoare, înnoitoare, pe care o presupune ordinea divină. Whitehead adoptă o poziţie relativistă cu privire la doctrina creştină, la normele creştine, la instituţiile şi practicile ecleziastice; doctrina, atât sub aspectul afirmaţiilor sale cât şi sub aspectul imperativelor, nu este ultimă, definitivă, ci trebuie să se adapteze la noi situaţii culturale astfel încât să poată promova creativitatea înnoitoare şi armonioasă – singura valoare ultimă.

[50] Mellert, *What is process theology?*, cap.4.
[51] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

Teologia procesualistă pune un accent deosebit asupra intensității, asupra vivacității experienței, și consideră inovația continuă drept o condiție pentru perpetuarea unui nivel al trăirii intense[52].

Cultivarea frumuseții și a armoniei cosmice nu rezultă într-o eventuală condiție paradisiacă, ci, în cel mai naturalist mod cu putință, conduce doar la o împlinire într-un grad sporit a teleologiei cosmice. Whitehead vorbește atât despre salvare, despre mântuire *(salvation)*, cât și despre Împărăția Cerurilor, însă accepțiunile în care consideră el acești termeni sunt mult deosebite de cele ale teologiei tradiționale și au o tentă naturalistă accentuată. Împărăția Cerurilor reprezintă, pur și simplu, natura derivată a lui Dumnezeu, în care sunt păstrate, pentru eternitate, toate experiențele care și-au încetat existența actuală. În momentul dispariției, orice experiență devine parte a naturii derivate a lui „Dumnezeu", dobândește „imortalitate obiectivă", și tocmai această încorporare în natura lui Dumnezeu, în momentul anihilării, reprezintă „salvarea", „mântuirea"[53]. Alteori, Whitehead vorbește despre acest proces în termeni de „înviere" *(resurrection)*, încercând și de această dată să își legitimeze propriile idei prin apelul la termeni consacrați ai creștinismului[54]. Nu doar orice ființă, indiferent de viața pe care o duce sau de credința pe care o are, beneficiază de această mântuire, ci orice experiență devine parte a atotcuprinzătoarei naturi derivate a lui Dumnezeu. Soteriologia devine astfel o parte a fizicii, a științei naturale; salvarea nu presupune nici o dimensiune existențialistă, ci reprezintă un mecanism natural care are loc în mod automat.

[52] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

[53] Muntean, „Dumnezeu și lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead", *Krisis*, nr. 5, 1997, pag. 40.

[54] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, p. 137.

Actul religios, convertirea, nu reprezintă un act decisiv, ci doar unul prin care este favorizată, în mai mare măsură decât se întâmpla anterior, împlinirea teleologiei cosmice. Convertirea nu se realizează sub sancțiunea infernului, pentru care nu există niciun loc în cosmologia procesualistă, și nici în vederea Împărăției lui Dumnezeu în care oricum ajunge oricine și chiar orice, ci doar pentru a accentua „satisfacția" lui Dumnezeu, pentru a împlini în mai mare măsură teleologia divină.

De regulă, ideile escatologice nu își prea găsesc vreun loc în teologia procesualistă, care nu permite afirmarea unei condiții ultime, definitive, sau a vreunei judecăți finale. Evoluția Universului se continuă la nesfârșit, fapt care a permis unor exegeți să califice teologia lui Whitehead drept o formă de „evoluționism teist"[55].

Totuși, în mod mai degrabă izolat, unii teologi procesualiști, cum ar fi Teilhard de Chardin, vorbesc despre o condiție finală spre a cărei împlinire tinde dinamica universală, așa-numitul „punct Omega" sau starea de „Christogeneză" („renaștere christică"), caracterizată de adoptarea unei perspective globale, de extindere a conștiinței individuale la un nivel cosmic, de o stare de „mega-sinteză" care va îngloba în chip integrator toate ființele[56]. Idealul punctului Omega, propus de Teilhard de Chardin, este puternic influențat de idealul soteriologic hindus sau budhist, care adesea a fost înfățișat drept integrarea individualului în universal.

IV.2. Teologia ca știință naturală

Din punct de vedere filosofic, Whitehead poate fi, în linii mari, încadrat în categoria empiriștilor; el împărtășește cu acești

[55] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

[56] Grenz, Olson, *Theology of the XX-th Century*, pp. 133, 134.

filosofi metodologia de cercetare bazată pe premise extrase din experiență, o viziune preponderent științifică asupra lumii, refuzul de a accepta speculația metafizică. Totuși, Whitehead ocupă un loc aparte între acești filosofi prin faptul că în sistemul său, de sorginte științifică, Dumnezeu și ideea de teleologie dețin roluri importante. Chiar și așa însă, Whitehead consideră că întregul său sistem este constituit doar pe baza a ceea ce relevă experiența, nu și pe temeiuri ce țin de speculația metafizică sau de revelație. Experiența poate întemeia sistemul filosofic al lui Whitehead întrucât este considerată într-o accepțiune mult mai largă decât se consideră de regulă, nereferindu-se doar la datul senzorial. În accepțiunea lui Whitehead, „experiență" are un sens foarte larg, referindu-se inclusiv la relaționările care se produc între entitățile fizice lipsite de conștiință. Un obiect așezat alături de un alt obiect are „experiența" celui de-al doilea obiect. În sens whiteheadian, tot ceea ce este real are parte de experiențe datorită inter-relaționării dintre toate componentele realității[57].

Experiența umană înglobează, în viziunea lui Whitehead, mult mai mult decât se accepta de regulă în mediile empiriste cărora le aparținea el. Această experiență nu se limitează la datele senzoriale, ci înglobează aprecieri valorice, determinații teleologice, simțăminte estetice, afecte etc.[58] Cunoașterea religioasă nu face altceva decât să pună sub formă propozițională experiența de tip religios; din punct de vedere epistemic, procesul genezei cunoașterii religioase este identic cu cel al cunoașterii factuale. În ambele situații, se pleacă de la anumite intuiții date în mod direct în experiență și se pun aceste intuiții într-o

[57] Mellert, *What is process theology?*, cap. 2.

[58] Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.

formă discursivă. Experiența religioasă este la fel de imediată ca și experiența senzorială; cunoașterea religioasă nu reprezintă o cunoaștere de ordin superior, ci reprezintă, în cel mai direct mod cu putință, intuiția teleologiei experienței, a armoniei spre care tinde ea, intuiție care nu este cu nimic deosebită de intuiția caracteristicilor experienței[59]. Chiar și cunoașterea lui Dumnezeu este tot de același tip; în cuvintele lui Whitehead, Dumnezeu este „înțeles așa cum înțelegem caracterele prietenilor noștri"[60], adică prin experimentare directă, nu în contextul unor stări mistice extraordinare, ci ca parte a experienței cotidiene.

În felul acesta, religia ține în aceeași măsură de cunoașterea naturală ca și știința însăși. Teologia lui Whitehead este în cel mai ridicat grad cu putință o teologie naturală, în sensul că întregul demers teologic se bazează pe experiența umană firească. De altfel, adesea, Whitehead utilizează termenii de „religie" și „metafizică" ca fiind sinonimi[61].

În teologia lui Whitehead, religia este anterioară lui Dumnezeu. Nu Dumnezeu este acela care legitimează religia, ci religia este aceea care îl descoperă pe Dumnezeu. Experiența, intuiția religioasă, reprezintă datul primar; întâi de toate, omul este, în mod natural, o ființă religioasă. Cultivându-și și raționalizând intuițiile sale religioase, omul ajunge și la Dumnezeu[62]. Prin aceasta, teologia procesualistă de tip naturalist se deosebește radical de teologiile revelaționale care, propunând, de regulă, racordarea omului la o realitate supranaturală, consideră această realitate drept temeiul însuși al propovăduirii lor, temei ce le este oferit prin revelație și la care ei nu ar fi putut

[59] Mellert, *What is process theology?*, cap.3.

[60] W. A. Whitehead, *Religion in the Making*, Intro, pag.61, Intro, pag. 9.

[61] Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, cap.6.

[62] Mellert, *What is process theology?*,cap.5.

ajunge niciodată prin mijloace naturale. În schimb, teologia procesualistă nu propovăduieşte nimic supranatural, care ar fi pur şi simplu, oferit omului prin revelaţie, ci doar cultivarea unor determinaţii naturale.

În sistemul teologic al lui Whitehead nu există niciun loc pentru revelaţia specială, situaţia oarecum singulară a persoanei lui Isus Christos fiind singurul compromis pe care el îl face teologiei procesualiste în acest sens[63].

Intuiţiile, experienţele religioase care, în opinia lui Whitehead, stau la baza oricărei elaborări teologice nu au o formă discursiv-propoziţională. Pentru a dobândi o formă conceptuală ele trebuie să intre într-o relaţie de prehensiune cu anumite categorii, cu anumite obiecte eterne; în forma lor primară, ele sunt mai degrabă de tipul unui simţământ estetic. Fără a accepta caracterul personal al lui Dumnezeu, Whitehead afirmă totuşi că intuiţia lui Dumnezeu „nu este discernământul unei forme de cuvinte, ci un tip de caracter"[64], prin aceasta sugerând preeminenţa sentimentului în raport cu conceptualul în ceea ce priveşte experimentarea lui Dumnezeu.

Dogmatizarea, punerea intuiţiei religioase în forme discursive, se realizează întotdeauna într-un anumit context cultural şi, mai ales, într-un anumit context filosofic, care îşi pun în mod inevitabil amprenta asupra elaborărilor dogmatice. Whitehead afirmă astfel o anumită relativitate a dogmelor, care îşi pot pierde valabilitatea atunci când contextul filosofic în care au fost formulate încetează a mai fi actual şi chiar susţine că multe din dogmele tradiţionale ale creştinismului au fost compromise odată cu abandonarea ontologiei substanţialiste de origine

[63] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.
[64] *Religia în formare*, Cap. II, pag.103.

greacă şi înlocuirea ei cu o ontologie a procesului, a energiei, de sorginte ştiinţifică[65].

Biblia ar reprezenta un set de formulări dogmatice elaborate în principal în contextul filosofiei greceşti, însă în care pot fi găsite şi influenţe culturale orientale. Întrucât nu reprezintă revelaţie divină, ci un produs cultural-religios al omului, validitatea Bibliei nu poate fi definitivă, iar Whitehead chiar propune o revizuire într-o măsură considerabilă a afirmaţiilor sale[66]. Nu doar că Biblia nu mai este în acest moment întru-totul actuală, dar, conform lui Whitehead, chiar şi la vremea redactării sale, influenţele mediului cultural au condus la elaborări dogmatice abuzive, cum ar fi ideea unui Dumnezeu absolut sau cea a unui Dumnezeu care ar stăpâni şi ar conduce Universul prin puterea pe care o deţine, idee care lui Whitehead îi aminteşte mai degrabă de suveranul despotic din Orient. Mai mult, el nu se sfieşte să considere cartea Apocalipsei ca fiind marcată de un „spirit barbar"[67], care contravine blândeţii şi dragostei relevate în mod exemplar de Isus.

Totuşi, Whitehead s-a considerat pe sine drept creştin şi nu a intenţionat niciodată să respingă creştinismul. Fără a considera Biblia drept normativă şi fără a-şi prezenta propria sa teologie drept o teologie biblic-revelaţională, el trasează adesea paralele între propriile doctrine şi învăţăturile Bibliei, adesea însă radical reinterpretate, susţinând astfel că, în linii mari, sistemul său teologic ar fi în spiritul mesajului biblic. Doctrina biblică, în viziunea lui Whitehead, nu este falsă, ci reprezintă doar o modalitate particulară, determinată de un anumit context cultural (care,

[65] Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, cap.6. ; Mellert, *What is process theology?*, cap.5.
[66] Gier, N.F., *Theology Blue book*, cap.9.
[67] Mellert, *What is process theology?*, cap.5.

astăzi, şi-a cam pierdut actualitatea), în care sunt formulate, cu un nivel rezonabil de acurateţe, intuiţiile religioase ale omului. Whitehead propune mai degrabă o actualizare a Bibliei şi a teologiei biblice decât o înlocuire a acestora. Nici măcar la teologia creştină tradiţională Whitehead nu se raportează într-un mod exclusiv critic, ci, mai degrabă, tot cu o atitudine revizionistă, însă totodată plină de apreciere. Nevoia de revizuire a Bibliei şi a teologie tradiţionale nu le compromite pe acestea, nu reprezintă neajunsuri, ci caracteristici intrinseci ale oricărui produs cultural. Într-un Univers caracterizat de dinamism, cultura reprezintă un fenomen dinamic şi, în mod implicit, şi dogmatizarea. Ceea ce reprezenta, în Universul substanţialist al teologiei tradiţionale, credinţa fermă în adevărul unei dogme, acelaşi lucru îl reprezintă, în Universul dinamic al teologiei procesualiste, atitudinea revizionistă.

IV.3. Teologia lui Whitehead – evaluare

În general, Whitehead s-a considerat drept creştin şi a considerat că sistemul său teologic nu reprezintă decât o actualizare a mesajului creştin, adaptat la un nou context filosofic şi ştiinţific. Ceea ce au făcut Părinţii Bisericii într-un context filosofic de origine greacă ar face Whitehead într-un nou context. Atitudinea sa faţă de creştinism, apreciativă dar totodată revizionistă, reiese şi din faptul că Whitehead trasează adesea paralele între propriile sale idei şi anumite concepţii pe care le identifică în Biblie (de foarte multe ori, cu preţul unei reinterpretări radicale a textului biblic), şi totodată respinge făţiş unele afirmaţii ale Bibliei, pe care le pune pe seama contextului cultural al acelor timpuri. Ba chiar, Whitehead se arată dispus să accepte una din concepţiile fundamentale ale creştinismului tradiţional, chiar

dacă integrarea sa în sistemul filosofic procesualist este problematică, şi anume unicitatea şi caracterul extra-ordinar al lui Isus Christos, însă chiar şi această idee este mult reinterpretată.

Conform lui Whitehead, mesajul fundamental al creştinismului, pe care teologiile creştine l-au elaborat, de-a lungul timpului, în diverse cadre filosofice, ar ţine de cultivarea sentimentului natural al armoniei universale. În acest sens, creştinismul nu ar reprezenta decât o bună elaborare discursivă a intuiţiilor religioase pe care fiinţa umană le are în mod natural.

Este evident că perspectiva asupra Universului şi, în special, perspectiva asupra omului şi asupra lui Dumnezeu, propuse de teologia procesualistă diferă mult de mesajul propovăduit de teologia creştină tradiţională. Whitehead pune această ruptură pe seama contextelor culturale distincte în care au fost elaborate toate aceste sisteme teologice, însă diferenţierea pare mult mai radicală. Ceea ce Whitehead identifică drept mesajul fundamental al creştinismului, şi anume cultivarea sentimentului natural al armoniei universale, reprezintă, pur şi simplu, un alt mesaj decât cel al intervenţiei speciale şi supranaturale a lui Dumnezeu în istorie.

Ontologia lui Whitehead, mai ales teoria sa asupra omului şi asupra lui Dumnezeu, nu par să reprezinte doar reinterpretări, în noi categorii, ale aceloraşi realităţi cum sunt cele afirmate de teologia tradiţională. Între cele două perspective există diferenţieri esenţiale şi astfel se poate considera că Whitehead îşi reprezintă într-un cu totul alt mod Universul, omul, pe Dumnezeu şi rolul lui Dumnezeu în Univers decât o făcea teologia tradiţională. Lăsând deoparte problema adecvării factuale a ontologiei procesualiste, este evident că aceasta, în raport cu teologiile tradiţionale, nu constituie o reprezentare alternativă a aceloraşi date obiective. De asemenea, din punct de vedere teo-

logic, mesajul lui Whitehead, care, în esență, se referă la cultiva-
rea unor determinații înnăscute, este cu totul altul decât cel a
teologiei tradiționale, care propune o atitudine de pocăință, de
lepădare, față de tot ceea ce este firesc și acceptarea, prin credință
a unei condiții supranaturale.

În viața lui Whitehead, știința a avut o anumită întâietate,
atât cronologică cât și ideologică, deși religia a jucat și ea un rol
important în formația sa intelectuală. Whitehead și-a început
cariera predând matematică și având serioase preocupări în
domeniul fizicii; așa se face că primele sale lucrări cu tentă filo-
sofic-teologică au fost citate în primul rând în domeniul oame-
nilor de știință care au dezaprobat imixtiunea lui Dumnezeu și
a teleologiei în explicarea fenomenelor naturale. Se poate consi-
dera că întreaga teologie a lui Whitehead reprezintă o abordare
științifico-empirică asupra Universului, în care încearcă să îi
facă loc și lui Dumnezeu, ca factor explicativ pentru anumite
fenomene naturale. Whitehead îl include pe Dumnezeu în sis-
temul său filosofic adaptându-l la un Univers considerat dintr-o
perspectivă preponderent naturalist-științifică. Singura idee
care depășește limitele unei abordări științifice este cea de tele-
ologie; pentru a se putea încadra în perspectiva procesualistă
asupra lumii, Dumnezeu însuși a fost redus la un element natu-
ral. Dumnezeu are o anumită preeminență la nivelul Universu-
lui doar datorită extensiunii sale maxime, însă nu este în niciun
fel supraordonat Universului.

Dumnezeu nu oferă o nouă perspectivă asupra Universului,
nu constituie un alt nivel ontologic; real este doar Universul,
așa cum este el experimentat în mod obișnuit și în care, prin
artificii intelectuale, i s-a găsit un loc și unui Dumnezeu care
însă a suferit ajustări majore în raport cu Dumnezeul teologiei
tradiționale. Teologia lui Whitehead este inclusă în cosmologie.

Întrucât singura funcție a lui Dumnezeu este una naturală,
Dumnezeu încetează să mai fie, propriu-zis, Dumnezeu, divini-
tate, și devine un simplu factor al lumii.

Făcând din Dumnezeu un element natural, Whitehead a
„dezvrăjit" lumea; în Universul procesualist nu se întâmplă
nimic extra-ordinar. Nu există nicio posibilitate de a transcende
acest Univers, de a găsi un sens mai înalt decât sensul natural,
de a accede la o condiție superioară. Condiția supremă propusă
de Whitehead este bizara stare de „imortalitate obiectivă" la care
acced nu ființe, ci experiențe.

Dumnezeul lui Whitehead este cu totul lipsit de relevanță
soteriologică, întrucât nu oferă nicio „salvare", niciun sens su-
perior omului, ci doar menține în funcțiune procesele naturale
cărora le este supusă și ființa umană. Ființa umană, în chiar
esența ei, nu este nimic mai mult decât ceea ce se arată pe par-
cursul experienței sale firești, neexistând nicio speranță pentru
dobândirea unei condiții superioare.

Este impropriu spus că Whitehead a împăcat știința cu re-
ligia; mai degrabă, efectuând ajustări radicale la nivelul religiei,
el a încorporat religia în știință. Tocmai astfel se explică și reac-
ția de stupoare a oamenilor de știință care au fost primii săi citi-
tori și care au perceput această abordare ca o intruziune a unor
elemente străine în știința naturală. Însă, prin acest demers al
lui Whitehead, încă și mai afectată decât știința a fost teologia.
Teologia lui Whitehead nu are nimic metafizic, ci este doar fizi-
că, iar locul său în domeniul fizicii a fost obținut prin jonglerii
intelectuale care, la nivelul teologiei, au presupus eliminarea
a tot ceea ce nu se putea încadra în sistemul științific al lumii.
La Whitehead, cosmologia științifică a jucat un rol regulator în
raport cu teologia, pe baza acestei cosmologii decizându-se ce
anume este menținut din teologie și ce trebuie eliminat. Supra-

naturalul, intervenția sa în lume și sensul supra-firesc oferit ființei umane au fost, bineînțeles, primele sacrificate în acest proces de ajustare a teologiei la știință.

De regulă, concilierea dintre știință și religie se realiza afirmându-se o anumită distincție a domeniilor în care acestea sunt relevante; știința explicita fizicul iar religia considera fizicul dintr-o perspectivă mai largă, care îl îngloba și totodată îl depășea. Whitehead se dovedește un om de știință credincios și plin de fervoare, care inversează situația, ridicând știința și Universul la rang ultim. Sistemul filosofic al lui Whitehead devine astfel o cosmologie cu iz teologic.

Corectitudinea, adecvarea sistemului filosofic al lui Whitehead la realitate este de evaluat în principal pe temeiuri științifice. O altă dimensiune nu prea mai există în gândirea procesualistă. Discutarea validității filosofiei lui Whitehead se poate face doar din postura de om de știință; Universul, analizat cu rigurozitate științifică, va arăta dacă Whitehead are sau nu dreptate.

Ovidiu Cristian Nedu

Bibliografie

Brown, Delwin, James, Ralph, Reeves, Gene (ed.), *Process Philosophy and Christian Thought*, The Bobbs-Merrill Company, 1971.

Cobb, John B. Jr., *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Westminster Press, Philadelphia, 1965.

Cobb, John B. Jr., "Deep Ecology and Process Thought", *Process Studies*, Vol.30, Nr. 1, 2001, pp. 112-131.

Cobb, John B. Jr., *Process Theology and the Bible: How Science Has Changed Our View of God*, comunicare ținută la First Baptist Church, Calgary, Canada, 4 februarie, 2003, publicată pe www.religion-online.org

Cobb, John B. Jr., *Whitehead and Buddhism*, prezentare ținută la Buddhist College, Budapesta, 6 martie 2002, publicată pe www.religion-online.org

Ford, Lewis S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, SUNY Series in Philosophy, State University of New York Press, 1984.

Gier, N.F., *Theology Blue book*, University of Idaho, ediția a 3-a, 1994.

Grenz, Stanley J., Olson, Roger E., *Theology of the XX-th Century*, OM Books India, 2007.

Mellert, Robert M., *What is process theology?*, Paulist Press, New York, Paramus, Toronto, 1975.

Mesle, Robert C., *Process Theology. A basic introduction*, Chalice Press, St. Louis, 1993.

Muntean, I.L., „Dumnezeu și lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead", *Krisis*, nr. 5, pag.39-46.

Pittenger, Norman, *Alfred North Whitehead*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1996.

Pittenger, Norman, *The 'Last Things' in a Process Perspective*, Epworth Press, London, 1970.

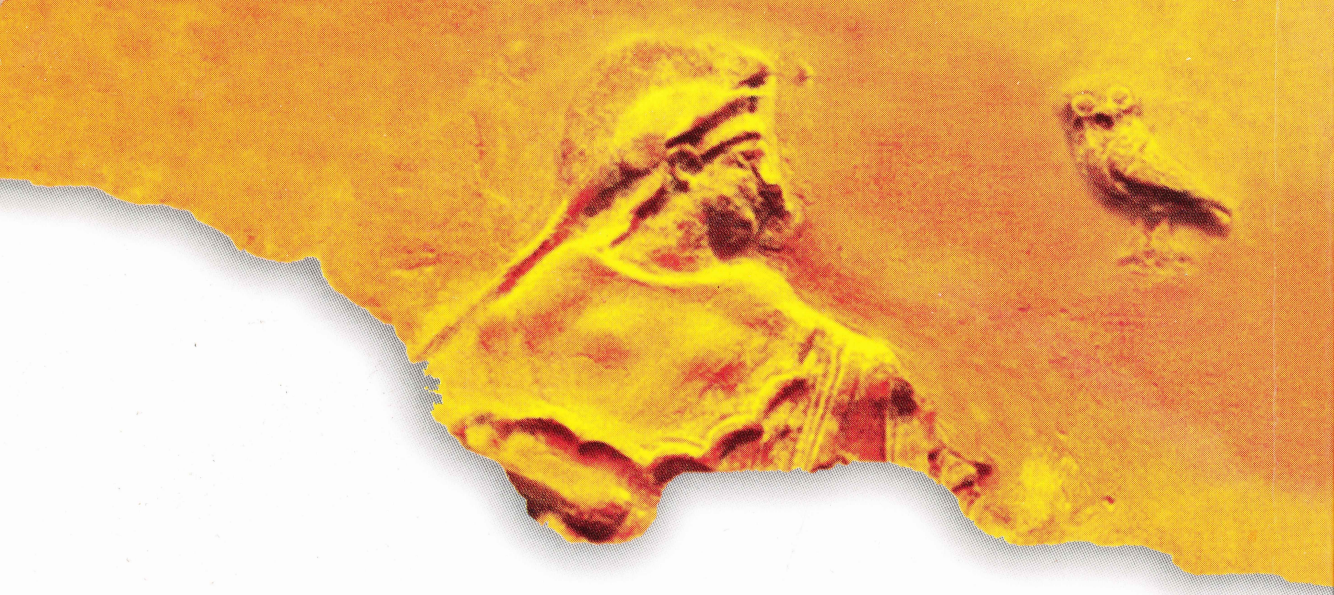
Pittenger, Norman, *After Death: Life in God*, The Seabury Press, New York, 1980.

Pittenger, Norman, *Process-Thought and Christian Faith*, The Macmillan Company, New York, 1968.

Whitehead, Alfred North, *Religion in the Making*, Fordham Univers
Press, 1996, cu o introducere de Judith A. Jones şi un glosar
Randall E. Auxier.
Wood, Forrest, Jr., *Whiteheadian Thought as a Basis for a Philosophy*
Religion, University Press of America, 1986.

I

RELIGIA ÎN ISTORIE



COLECȚIA COGITO

Religia în formare oferă o analiză concisă a diferiților factori din natura umană care contribuie la formarea religiei; expune inevitabila transformare a religiei în concordanță cu transformarea cunoașterii și îndreaptă atenția către fundamentarea religiei pe „aprehensiunea" acelor elemente permanente ce se află la baza ordinii stabile a lumii. Whitehead readuce în discuție problema religiozității - adică a religiei trăite, nu a religiei înțelese ca instituție - articulând-o cu exigențele raționalității științifice.

*

Whitehead este una dintre figurile marcante ale filosofiei moderne. Principalele opere: *Principia Mathematica*, 3 vol. (în colab. cu B. Russell, 1910-1913); *Science and the modern world* (1925); *Process and reality, an essay in cosmology* (1929); *The function of reason* (1929); *Adventures of ideas* (1933); *Nature and life* (1934); *Modes of thought* (1938).

EDITURA HERALD

ISBN 978-973-111-188-9

5 948417 240068